
ЛОГОС



Авторы:

Питер Джонс
Эвальд Ильенков
Андрей Майданский
Елена Мареева
Сергей Мареев
Весла Ойттинен
Павел Павлов
Илья Раскин
Александр Сурмава

#1 (69) (2009) ЛОГОС

ЛОГОС



ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖУРНАЛ

Ильенков

Диалектика идеального • Различать духов

Ильенков и революция в психологии

Диалектические вариации Ильенкова

Восхождение к идеальному

Как разлагалась мысль

 **ТЕРРИТОРИЯ
БУДУЩЕГО**

Содержание

<i>Эвальд Ильенков. Диалектика идеального</i>	3
<i>Андрей Майданский. Восхождение к идеальному</i>	63
<i>Илья Раскин. Различать духов (деньги и художественный образ)</i>	74
<i>Весэ Ойттинен. Диалектические вариации Ильенкова, или Почему не Кант вместо Гегеля?</i>	81
<i>Сергей Мареев. Ильенков и «философия науки»</i>	94
<i>Александр Сурмава. Ильенков и революция в психологии</i>	112
<i>Питер Джонс. Ильенков и методологические проблемы современной «теории деятельности»</i>	133
<i>Павел Павлов. Методы «философии науки» и герменевтики в свете диалектической логики Ильенкова</i>	151
<i>Елена Мареева. Ильенков и Поппер о своеобразии социальной науки</i>	163
<i>Андрей Майданский. Как разлагалась мысль</i>	175
Сведения об авторах	184

ЛОГОС #1 (69) 2009
философско-литературный журнал
издается с 1991 г., выходит 6 раз в год

Главный редактор *Валерий Анашвили*
Редактор – составитель номера *Андрей Майданский*

Редакционная коллегия

Виталий Куренной (научный редактор),
Петр Куслий (ответственный секретарь),
Александр Бикбов, Михаил Маяцкий, Николай Плотников,
Артем Смирнов, Руслан Хестанов

Научный совет

А. Л. Погорельский (Москва), председатель
С. Н. Зимовец (Москва), *Л. Г. Ионин* (Москва), † *В. В. Калининченко* (Вятка),
М. Маккинси (Детройт), *Х. Мекель* (Берлин), *В. И. Молчанов* (Москва),
Н. В. Мотрошилова (Москва), *Фр. Роди* (Бохум),
А. М. Руткевич (Москва), *А. Ф. Филиппов* (Москва), *К. Хельд* (Вупперталь)

Addresses abroad:

“Logos” Editorial Staff
с/о Dr. Michail Maiatsky
Section de Langues et Civilisations Slaves
Université de Lausanne, Anthropole
CH-1015 Lausanne
Switzerland
michail.maiatsky@unil.ch

“Logos” Editorial Staff
с/о Dr. Nikolaj Plotnikov
Institut für Philosophie
Ruhr-Universität Bochum
D-44780 Bochum
Germany
nikolaj.plotnikov@rub.de

Центр по изучению проблем современной философии и социальных наук,
Философский факультет МГУ

Выпускающий редактор *Елена Попова*
Художник *Валерий Коршунов*
Изготовление оригинал-макета *Дмитрий Кашкин*

E-mail редакции: logos@orc.ru
<http://www.ruthenia.ru/logos>

Отпечатано в ООО Типография «Момент»
141406, Московская обл., г. Химки, ул. Библиотечная, д. 11
Тираж 1000 экз. Заказ №

«Диалектика идеального» написана Эвальдом Васильевичем Ильенковым в середине 70-х годов. Предлагаемая читателю «Логоса» *исходная версия* работы ранее не публиковалась. Машинописная копия сохранилась в архиве А. А. Сорокина, которому ее передал сам Ильенков. Мне хотелось бы выразить благодарность Александру Александровичу за присланную рукопись и рассказ о связанных с нею событиях, свидетелем которых он был, работая в Институте философии и тесно общаясь с Ильенковым.

Документ представляет собой копию, выполненную машинисткой Института философии (Ильенков обычно печатал свои тексты в единственном экземпляре на трофейной пишущей машинке с легко узнаваемым шрифтом). Объем – 85 страниц. Опечаток мало и те почти все исправлены. На полях и между строк рукописи – карандашные пометки рецензентов.

К весне 1976 года сектор диалектического материализма подготовил двухтомный труд, одной из глав которого была «Диалектика идеального». Решение о публикации принималось на заседании Ученого совета. Дирекция Института философии, во главе с Б. С. Украинцевым и его замом Ю. А. Сачковым, организовала разгром сборника, негласно заменив ранее назначенных рецензентов (кроме одного – А. С. Богомолова). Обсуждение велось в агрессивном тоне, с идеологическими акцентами, причем основной удар пришелся по «Диалектике идеального».

«Создавалось впечатление, что рецензируется не двухтомная работа, объединившая десяток авторов, а лишь одна эта глава, – вспоминает А. А. Хамидов, бывший в ту пору аспирантом Ильенкова. – Эвальд Васильевич слушал, слушал, а потом сказал с места: “Ну, можете считать это моей творческой неудачей и снимите главу”»¹.

Ученый совет постановил отправить сборник на доработку, сняв две главы – «Диалектику идеального» Ильенкова и следующую за ней – «Историзм логических форм» Сорокина. Вместе с другими членами совета за это решение голосовал и бывший научный руководитель Ильенкова академик Т. И. Ойзерман. В совет был представлен лишь один положительный отзыв – от Л. К. Науменко, работавшего в те го-

¹ Хамидов А. А. Из памяти об Э. В. Ильенкове // Э. В. Ильенков в воспоминаниях. М., 2004.

ды в должности заместителя главного редактора журнала «Коммунист». Лично на собрании он не присутствовал.

Автору так и не довелось увидеть «Диалектику идеального» напечатанной. Шесть раз (!) Украинцев вычеркивал ее из планов издания. Правда, в 1977 году часть рукописи появилась на английском языке, в «сокращенном и исправленном» переводе кембриджского слависта Роберта Дэгглиша². Русская версия — тоже в сокращении и под «исправленным» заглавием — увидела свет в журнале «Вопросы философии» почти сразу после трагического ухода Ильенкова из жизни в 1979 году³. «Диалектика идеального» претворила в жизнь гиперболу Барта: рождение Читателя пришлось оплачивать смертью Автора.

Следующие две публикации «Диалектики идеального» были опять-таки сокращены редакторами и различаются между собой: версия 1984 года⁴ по объему заметно превосходит версию 1991 года⁵, однако в последней имеются места, отсутствующие во всех предыдущих изданиях. Ко всему прочему в версии 1991 года масса опечаток, выпавшие там и сям слова и отрывки фраз.

Предлагаемый ниже текст максимально близок к оригиналу. Сокращений и смысловой правки в нем нет, исправлены лишь грамматические ошибки. Характерная для ильенковского письма нестандартная расстановка дефисов где возможно сохранена.

В более поздние версии «Диалектики идеального» Ильенков внес некоторые изменения, перестановки и дополнения. Прибавил несколько критических «ребер жесткости», удалил из второй половины работы десятка два фраз (любопытно, что в семи из них фигурировала категория отражения) и два больших абзаца, посвященных «феномену Поппера» в эволюции неопозитивизма.

Наверняка Ильенков опечалился бы, узнав, что в его теории идеального видят аналог попперовского «третьего мира» (*World 3*)⁶. Как едко заметил на это С. Н. Мареев, понимать Ильенкова через Поппера — де-

² *Ilyenkov E. The Concept of the Ideal (translated, abridged and amended by Robert Daglish) // Philosophy in the USSR: Problems of Dialectical Materialism. Moscow: Progress, 1977, pp. 71–99.* Первые несколько абзацев этой статьи, рискну предположить, принадлежат не Ильенкову, а Дэгглишу. Между прочим, в переводе Дэгглиша вышел также шолоховский «Тихий Дон». Остается надеяться, что не «исправленный».

³ *Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128–140 и № 7. С. 145–158.*

⁴ *Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 8–77.*

⁵ *Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 229–270.*

⁶ Открывая посвященный творчеству Ильенкова симпозиум в Хельсинки, нынешний ректор Института философии Илкка Ниинилуото поделился воспоминанием: «В конце 1970-х я прочел английский перевод статьи Ильенкова “Понятие идеального”, найдя ее поразительно схожей (strikingly similar) с концепцией третьего мира человеческих общественных структур у Карла Поппера» (*Niiniluoto I. Opening words // Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited. Helsinki: Kikimora Publications, 2000, p. 8*).

ло совершенно безнадежное, ведь анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны, а не наоборот. Теперь читатель получает возможность ознакомиться с собственной оценкой Ильенкова: концепция «третьего мира» представляет собой «запоздалую разновидность архаического объективного идеализма, очень напоминающую традиционный платонизм».

Реальным Ильенков считал *один единственный мир* — «мир движущейся материи». Это она, мировая материя, сама в себе и через себя идеально «представляется», обнажая свою сокровенную суть — законы природы — в процессе трудовой деятельности высших ее творений — мыслящих существ. Если в глазах некоторых таких существ от этого диалектического круговращения материи внутри себя самой мир начинает *троиться*, тут медицина бессильна: читайте Спинозу, люди, — трижды в день натошак по десять страниц...

В целях максимальной полноты представления текста мы сочли нужным включить в него строки, добавленные Ильенковым в последующие версии «Диалектики идеального» (эти строки помещены в фигурные скобки, тильдой помечены *замены* отдельных слов и фраз). Тем самым читатель обретает редкую возможность проследить развитие авторской мысли, создающей один из шедевров мировой философии XX века.

Андрей Майданский

ЭВАЛЬД ИЛЬЕНКОВ

Диалектика идеального¹

«Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма»².

Идеальное» — или «идеальность» явлений — слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути идеализма, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут *идеальное* — как бы, в частности, последнее ни расшифровывалось — как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало» или как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется *идеализмом*, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом», — это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, *не материально*. Но если вы скажете наоборот, — скажете, что «идеальное» — *это и есть сознание* (психический образ, понятие и т.д.), — то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение принципиальной разницы (противопо-

¹ © Е. Э. Иллеш

² Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 104.

ложности) между идеальным и материальным вообще, в самое понятие «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие идеального превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений — просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак: рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам не известный, вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приноровленное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного, хотя бы и типичного, случая «идеальности».

Хлеб есть пища — и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же, как и понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных вам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о «материи».

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу, — слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Чаще всего это — явления сознания, феномен сознания.

Вот типичный образчик такого понимания {~ выворачивания наизнанку верной истины}: «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны»³.

«Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как *бессознательные* («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд *материальных* явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций, — Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер и им подобные — с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов. {И пусть И. С. Нарский не говорит, что он понимает выражение «помимо и вне сознания» «в ином смысле», нежели общепринятый.}

³ Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969. С. 78.

Путаница, как видите, получается весьма далеко идущая, и, следуя своей логике, И. С. Нарский, по-видимому, {~ совсем} не случайно усмотрел «материализм» в сочинениях Р. Карнапа, поскольку тот занимается такой вполне безличной вещью, как «язык» с его «структурами», никак не сводимыми к явлениям индивидуального сознания (см. его статью о Р. Карнапе в «Философской энциклопедии»).

Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос — а что вы при этом понимаете под «идеальным»? — отвечать фразой: «идеальное *есть сознание*», «есть феномен (или характеристика) *сознания*» — уже никак нельзя, не уподобляясь игровой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И. С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное — это актуализированная мозгом для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... Идеальное — это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! — Э. И.) как идеальное); а постольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности... Идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»⁴.

Очень хорошо. Сказано прямо — из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить только те, которые представляют собою «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у И. С. Нарского) в разряд явлений *материальных*.

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный, «мозговой нейродинамический» процесс, только, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого, очень специализированного, мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам, — специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении ока-

⁴ Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 187, 188, 189.

зывается сугубо «конкретным» вопросом физиологии — науки, исследующей структуры и функции мозга, то есть факты, локализованные под черепной коробкой отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отношения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными».

Поэтому Д. И. Дубровский и вынужден категорически возражать всем тем философам и психологам, которые под «идеальным» понимают что-то иное, нежели мимолетные «сознательные состояния отдельной личности», нежели «текущие психические состояния отдельной личности», нежели «факты сознания», под которыми он понимает исключительно субъективно переживаемые (хотя бы в течение нескольких секунд) индивидом материальные состояния его собственного мозга.

Для Д. И. Дубровского (для его теоретической позиции, разумеется) совершенно безразлично, что именно представляют собой эти «текущие психические состояния отдельной личности» *с точки зрения философии*, — отражают они нечто объективно-реальное, нечто вне головы человека существующее, или же они суть всего-навсего субъективно переживаемые мозгом его собственные имманентные «состояния», т.е. физиологически обусловленные его специфическим устройством события, по наивности принимаемые за события, *вне этого мозга* совершающиеся? Для Д. И. Дубровского и то и другое одинаково «идеально» по той причине, что и то и другое есть «субъективное проявление, личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов»⁵, и ничего другого собой представлять не может. Поэтому «определение идеального не независимо от категории истинности, так как ложная мысль тоже есть не материальное, а идеальное явление»⁶.

{Что нашему автору до того, что философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию «идеального» *именно в связи с проблемой истинности* и что только в этой связи ее определения идеального и материального вообще имели и имеют смысл? Что ему до того, что эти определения философия разработала в качестве теоретического выражения *совсем других фактов*, нежели тех, которые персонально интересуют Д. И. Дубровского как специалиста по «церебральным структурам» и «нейродинамическим процессам»?}

Между тем философию как науку никогда особенно не интересовала «личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов», и если понимать «идеальное» в смысле Д. И. Дубровского, то эта категория в философии использовалась исключительно по недоразумению, как результат разнообразных, но одинаково незаконных и недо-

⁵ Там же. С. 189.

⁶ Там же. С. 188.

пустимо расширительных либо недопустимо суженных употреблений словечка «идеальное». Научная же монополия на толкование этого термина, на решение вопроса о том, что можно, а что нельзя этим именем «обозначать», принадлежит, согласно этой позиции, физиологии высшей нервной деятельности. «Личностная обращенность мозговых нейродинамических процессов» — и точка. Все остальное — от лукавого (в образе Гегеля).

{Позиция Д. И. Дубровского вообще очень характерна для людей, решивших пересматривать определения понятий в определенной науке, даже не потрудившись разобраться, какой именно круг явлений (актов) данная наука до сих пор рассматривала и изучала, эти определения выработывая. Естественно, что такая (в данном случае физиологическая) диверсия в область любой науки не может принести никаких плодов, кроме произвольного переименования известных данной науке явлений, кроме споров о номенклатуре. }

Хорошо известно, что теоретическая разработка категории «идеального» в философии была вызвана необходимостью установить, а затем и понять как раз то самое различие, которое, по Д. И. Дубровскому, «для характеристики идеального безразлично», — различие и даже противоположность между мимолетными психическими состояниями отдельной личности, совершенно индивидуальными и не имеющими никакого всеобщего значения уже для другой личности, и всеобщими и необходимыми, и в силу этого объективными, формами знания и познания человеком независимо от него существующей действительности {(как бы последняя потом ни истолковывалась — как природа или как Абсолютная Идея, как материя или как божественное мышление)}. Это важнейшее различие имеет непосредственное отношение ко всей тысячелетней баталии между материализмом и идеализмом, к их принципиально-непримиримому спору. Объявлять это различие «для характеристики идеального безразличным» можно только при условии полнейшего незнакомства с историей этого спора. Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, т.е. проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то есть «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особым рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще. В этом смысле идеальное (то, что от-

носится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и ее названием. «Идеи» Платона — это не просто любые состояния человеческой «души» («психики») — это непременно *универсальные*, общезначимые образы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно-фактическом основании: все это — *всеобщие нормы той культуры*, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и «законы государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т.д. и т.п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую, явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную. Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную и очень нелегкую проблему — проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», *идеального мира*, проблему, которая не имеет ничего общего с проблемой устройства человеческого тела, тем более устройства одного из органов этого тела — устройства мозга. Это просто-напросто не та проблема, не тот круг явлений, который заинтересует физиологов, как современных Платону, так и нынешних.

Можно, конечно, назвать «идеальным» что-то другое, например «нейродинамический стереотип определенного, хотя еще и крайне слабо исследованного, типа», но от такого переименования ни на миллиметр не двинется вперед решение той проблемы, которую действительно очертил, обозначив ее словом «идеальное», философ Платон, то есть понимание того самого круга фактов, ради четкого обозначения которого он это слово ввел.

Правда, позднее (и именно в русле однобокого эмпиризма — Локк, Беркли, Юм и их наследники) словечко «идея» и производное от него прилагательное «идеальное» опять превратились в простое собирательное название для любого психического феномена, для любого, хотя бы и мимолетного, психического состояния отдельной «души», и это слово-

употребление тоже приобрело силу достаточно устойчивой традиции, дожившей, как мы видим, и до наших дней. Но это было связано как раз с тем, что узко эмпирическая традиция в философии просто-напросто устраняет реальную проблему, выставленную Платоном, не понимая ее действительной сути и просто отмахиваясь от нее как от беспочвенной выдумки. Поэтому и словечко «идеальное» значит тут: существующее «не на самом деле», а только в воображении, только в виде психического состояния отдельной личности.

Эта и терминологическая, и теоретическая позиция крепко связана с тем представлением, будто «на самом деле» существуют лишь отдельные, единичные, чувственно-воспринимаемые «вещи», а *всякое вообще* есть лишь фантом воображения, лишь психический (либо психофизиологический) феномен, и оправдано лишь постольку, поскольку он снова и снова повторяется во многих (или даже во всех) актах восприятия единичных вещей единичным же индивидом и воспринимается этим индивидом как некоторое «сходство» многих чувственно-воспринимаемых вещей, как тождество переживаемых отдельной личностью своих собственных психических состояний.

Тупики, в которые заводит философию эта немудреная позиция, хорошо известны каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с критикой одностороннего эмпиризма представителями немецкой классической философии, и потому нет нужды эту критику воспроизводить. Отметим, однако, то обстоятельство, что интересы критики этого взгляда по существу, а вовсе не терминологические капризы, вынудили Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля отвергнуть эмпирическое толкование «идеального» и обратиться к специально-теоретическому анализу этого важнейшего понятия. Дело в том, что простое отождествление «идеального» с «психическим вообще», обычное для 17–18 веков, не давало возможности даже просто четко сформулировать специально-философскую проблему, нащупанную уже Платоном, — проблему объективности всеобщего знания, объективности всеобщих (теоретических) определений действительности, т.е. природу факта их абсолютной независимости от человека и человечества, от специального устройства человеческого организма, его мозга и его психики с ее индивидуально-мимолетными состояниями, — иначе говоря, проблему *истинности* всеобщего знания, понимаемого как закон познания, остающийся инвариантным во всех многообразных изменениях «психических состояний» — и не только «отдельной личности», а и целых духовных формаций, эпох и народов.

Собственно, только здесь проблема «идеального» и была поставлена во всем ее действительном объеме и во всей ее диалектической остроте, как проблема отношения идеального вообще к материальному вообще.

Пока под «идеальным» понимается все то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а все остальное относится в рубрику «матери-

ального» (этого требует элементарная логика), к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить и все *вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания*, все исторически сложившиеся и социально-законенные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет — все это предметы, и существующие конечно же вне индивидуальной головы, и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно-созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты».

Однако, если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд *материальных явлений*, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление — это именно *представление*. В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое*. Что?

«Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П. И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциальное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, *ближе к материалистическому взгляду* на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, — о «вещах», в теле которых осязуемо *представлено нечто другое, нежели они сами*.

Что? Что такое это «нечто», *представленное* в чувственно-созерцаемом теле другой вещи (события, процесса и т.д.)?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только *другой материальный объект*. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний.

Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и то строго фиксируемое соотношение между, по крайней мере, двумя материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее — *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так, т.е. как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений, в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально-значимых формах своего выражения (своего «существования»). А не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй — спиритуалистически-бестелесно на манер Декарта или Фихте, или же грубо-физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера — Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений — коллективно создаваемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально-зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* людей о «реальном» мире — и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир, как «идеальный мир вообще», как «идеализованный» мир.

«Идеальное», понимаемое так, конечно же не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую «чувственно-сверхчувственную» реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это — *мир представлений*, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это — действительный (материальный) мир, *как и каким он представлен* в исторически сложившемся и исторически изменяющемся *общественном* (— *коллективном*) *сознании* людей, в «коллективном» безличном «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». В частности — в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах *выражения* общественно значимых представлений, во всех других формах *представления*. В том числе и в виде балетного представления, обходящегося, как известно, без словесного текста.

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии *всему материальному* — в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью коего «идеализируется» реальный мир, т.е. мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» так узко психологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что *идеальное вообще* ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

Эта мысль у Гегеля достаточно четко выражена в той форме, что «дух вообще», в полном объеме этого понятия — как «всеобщий дух», как «объективный дух», тем более как «абсолютный дух», — ни в коем случае не может быть ни представлен, ни понят как многократно повторенная единичная «душа», то бишь «психика». И если проблема «идеальности» вообще совпадает с проблемой «духовного вообще», то «духовное» (— «идеальное») вообще и противостоит «природному» не как отдельная душа — «всему остальному», а как некоторая куда более устойчивая и прочная реальность, сохраняющаяся несмотря на то, что отдельные души возникают и исчезают, иногда оставляя в ней след, а иногда и бесследно, даже не коснувшись «идеальности», «духа»!

Гегель поэтому и видит заслугу Платона перед философией в том, что тут «реальность духа, поскольку он противоположен природе, предстала в ее высшей правде, предстала именно организацией некоторого государства»⁷, а не организацией некоторой единичной души, психики отдельного лица, тем более — отдельного мозга.

(Заметим в скобках, что под «государством» Гегель — как и Платон — понимает в данном случае вовсе не только известную политически-правовую организацию, не государство в современном смысле этого термина {только}, а всю вообще совокупность социальных установлений, регламентирующих жизнедеятельность индивида — и в ее бытовых, и нравственных, и интеллектуальных, и эстетических проявлениях, — словом, все то, что составляет своеобразную культуру «некоторого полиса», города-государства, все то, что ныне называется культурой народа вообще или его «духовной культурой» в особенности, — законы жизни данного полиса вообще; о «законах» в этом смысле и рассуждает платоновский Сократ. Это нужно иметь в виду, чтобы верно понять смысл гегелевской похвалы Платону.)

Пока же вопрос об отношении «идеального» к «реальному» понимается узко психологически, как вопрос об отношении отдельной души с ее состояниями «ко всему остальному», он попросту не может быть даже правильно и четко поставлен, не то что решен. Дело в том, что в разряд этого «всего остального», т.е. *материального, реального*, автоматически попадает уже другая такая же отдельная «душа», тем более — вся совокупность таких «душ», организованная в некоторую единую духовную формацию, — *духовная культура* данного народа, государства или целой эпохи, ни в коем случае, даже в пределе, не могущая быть понятой в качестве многократно повторенной «отдельной души», ибо в данном случае очевидно, что «целое» несводимо к сумме своих «составных частей», не есть просто многократно повторенная «составная часть». Замысловатая форма готического собора совсем не похожа на форму кирпича, из множества которых он построен, — то же и тут.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. X. М., 1932. С. 200.

К тому же каждой отдельной душе уже другая такая же душа никогда и никоим образом непосредственно, как «идеальное», и не дана, она противостоит ей лишь в виде совокупности своих *осязаемо-телесных, непосредственно-материальных проявлений* — хотя бы в виде жестов, мимики, слов или поступков или, в наше время, еще и рисунков осциллограмм, графически изображающих электрохимическую активность мозга. Но ведь это уже не «идеальное», а его внешнее телесное выражение, проявление, так сказать, «проекция» на материю, нечто «материальное». А собственно идеальное, согласно этому представлению, наличествует как таковое лишь в *интроспекции*, лишь в самонаблюдении «отдельной души», лишь как интимное психическое состояние одной-единственной, и именно «моей», личности. Потому-то для эмпиризма вообще роковой и принципиально неразрешимой оказывается уже пресловутая проблема «другого Я» — «а есть ли оно вообще?». Последовательный эмпиризм по этой причине и не может до наших дней выкарабкаться из тупика солипсизма и вынужден принимать эту глупейшую философскую установку в качестве сознательно устанавливаемого принципа — «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и всех его — может быть, и не столь откровенных — последователей.

Именно поэтому до конца проведенный эмпиризм наших дней (неопозитивизм) и объявил вопрос об отношении идеального *вообще* к материальному *вообще*, то есть единственно грамотно поставленный вопрос, — «псевдопроблемой». Да, на такой зыбкой почве, как «психические состояния отдельной личности», этот вопрос нельзя даже поставить, нельзя даже вразумительно сформулировать. Невозможным становится и самое понятие «идеальное вообще» (как и «материальное вообще»), — оно толкуется как «псевдопонятие», как понятие без «денотата», без предмета, как теоретическая фикция, как научно неопределимый мираж, как, в лучшем случае, терпимая гипотеза, как традиционный «оборот речи» или «модус языка».

Своего сколько-нибудь четко очерченного теоретического содержания термин «идеальное» (как и «материальное») тем самым без остатка лишается. Он перестает быть обозначением *определенной сферы* (круга) *явлений* и становится применимым *к любому явлению, поскольку это любое явление нами «осознается», «психически переживается», поскольку мы его видим, слышим, осязаем, обнюхиваем или облизываем ...* И это же — *любое* — явление мы вправе «обозначать как материальное», если мы «имеем в виду», что мы видим *его* — именно что-то иное, нежели мы сами со своими психическими состояниями, поскольку мы воспринимаем это явление «как нечто отличное от нас самих». А «само по себе», т.е. независимо от того, что мы «имеем в виду», никакое явление нельзя отнести ни в ту, ни в другую категорию. Любое явление «в одном отношении идеально, а в другом — материально», «в одном смысле материально, а в другом — идеально».

И прежде всего, *сознание* во всех его проявлениях. То оно идеально, то оно материально. С какой стороны посмотреть. В одном смысле и отношении — идеально, в другом смысле и отношении — материально.

Послушаем одного из активных сторонников этой точки зрения.

«Сознание идеально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду*, во-первых, его психическую форму, соотнесенную с познаваемым (отражаемым) содержанием (содержанием материального мира как объекта отражения), и, во-вторых, сознаваемое содержание сознания...

Сознание материально и по форме и по содержанию, *если иметь в виду* другую пару из только что намеченных сопоставлений. Но кроме того, сознание материально по форме и идеально по содержанию, в особенности *если иметь в виду* соотношение материальной формы в смысле нейрофизиологических процессов и психического содержания в смысле «внутреннего мира» субъекта.

Таким образом, многое зависит от того, что в том или ином случае понимать под «формой» и под «содержанием». Соответственно меняются значения «идеального» и «материального»⁸.

Понятия «идеального» и «материального» при таком толковании перестают быть теоретическими категориями, выражающими две строго определенные *категории объективно различающихся явлений*, и становятся просто словечками, под которыми каждый раз можно «иметь в виду» то одно, то другое — смотря по обстоятельствам и в зависимости от того, «что понимать» под этими другими словечками.

Конечно, если под словом «сознание» понимать не сознание, а «нейрофизиологические процессы», то сознание оказывается «материальным». А если под «нейрофизиологическими процессами» понимать *сознание*, то нейрофизиологические процессы вам придется обозначать как *насквозь идеальное* явление.

Очень просто. Конечно, если под словом «идеальное» *иметь в виду материальное*, то... получится то же самое, как если бы мы под словом «материальное» стали «иметь в виду» *идеальное*... Что верно, то верно. Только эту игру в слова уже никак не назовешь диалектикой, тем более — материалистической. Нельзя все же забывать, что «идеальное» и «материальное» — это не просто «термины», которым можно придавать прямо противоположные значения, а принципиально противоположные *категории явлений*, достаточно строго и объективно определенных в научной философии, и что *назвать* сознание «материальным» — значит осуществить недопустимое смазывание границ между тем и другим, *между идеализмом и материализмом*. Это специально подчеркивал В. И. Ленин.

Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процесса*, — того самого превра-

⁸ Нарский И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. С. 74. (Курсив мой. — Э. И.).

щения, важность исследования которого намечена Лениным, — здесь {чисто софистически} подменяется словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных процедур {~ фокусов}, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и обратно.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, а и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» — в «идеальное»), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу — процесс *материализации* (опредмечивания, овещствления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями.

Очень важно то обстоятельство, что этот процесс — процесс превращения «материального» в «идеальное», а затем и обратно, постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека.

Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом — и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высокоразвитому, речи всерьез вести нельзя.

Хотя, само собой понятно, высокоразвитое животное обладает *психикой, психической формой отражения* окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного. Если под «идеальным» понимать вообще *психическое*, а не только ту и именно ту своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, *общественно-человеческому «духу», человеческой голове*.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование — форму общественно-человеческой психики.

Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»⁹.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 21.

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания Марксовой позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с гегелевским толкованием «идеального» и вне этого совершенно определенного контекста свой конкретный смысл утрачивает.

И если упустить из виду этот контекст, т.е. суть принципиального различия Марксова и гегелевского толкования «идеального», и превратить марксовское положение в *дефиницию* «понятия идеального», то оно, это положение, утратив свой действительный конкретный смысл, обретет совсем другой, ему несвойственный и в нем не заключенный, т.е. будет истолковано совершенно ложно.

Очень часто оно понимается (толкуется) в вульгарно-материалистическом духе, и естественно, стоит только понять под «человеческой головой», о которой идет речь у Маркса, анатоμο-физиологический орган тела особи вида *homo sapiens*, т.е. совокупность вполне материальных явлений, локализованных под черепной крышкой отдельного индивида, то все остальное получается уже автоматически. Формальную возможность такой интерпретации совершенно точно выявил и, выявив, отверг Тодор Павлов:

«Иногда толкуют его (идеальное. — Э.И.) бихевиористически, причем пересадка и переработка принимаются в смысле чисто физиологических или других материальных процессов. При таком толковании мысли Маркса ее можно связать также и с автоматическим устройством и функционированием разных, составленных человеком или естественных управляющих систем. В этом случае психическое, сознание, мышление, не говоря уже о творческом мышлении, поистине оказываются понятиями ненужными»¹⁰.

И, как прямое следствие такого толкования, «идеальное» начинает интерпретироваться в терминах кибернетики, теории информации и прочих физико-математических и технических дисциплин, начинает изображаться как некоторая разновидность «кода», как результат «кодирования» и «перекодирования», преобразования одних «сигналов» в другие «сигналы» и т.д. и т.п. Естественно, что в рамки *так понимаемого* «идеального» сразу же попадают бесконечно многие *чисто материальные* процессы и события, наблюдаемые в блоках электротехнических устройств, машин и аппаратов, а в конце концов — все те чисто физические явления, которые так или иначе связаны фактом воздействия одной материальной системы на другую материальную систему, вызывающего в этой другой системе некоторые чисто материальные изменения.

В итоге от понятия «идеального» не остается и следа, и Тодор Павлов справедливо упрекает такой путь рассуждения в том, что он беспо-

¹⁰ Павлов Т. Д. Информация, отражение, творчество // Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966. С. 167–168.

воротно уводит в сторону от того предмета разговора, о котором шла речь у Маркса, — от разговора об «идеальном», т.е. в крайней абстрактности и неопределенности употребляемых при этом слов.

Не помогут в этом случае и такие термины, как «изоморфизм», «гоморфизм», «нейродинамическая модель» и пр. Все это просто *не про то*, не о том предмете, не о той конкретно понимаемой категории явлений, которую Маркс обозначал термином «идеальное». Это просто про другое, в лучшем случае — про те *материальные предпосылки*, без наличия которых «идеальность», как специфическая форма отражения окружающего мира *человеческой* головой, не могла бы возникнуть и осуществляться.

Но не про самое идеальное, не про тот своеобразный продукт, который получается в результате «пересадки» и «переработки» материального человеческого, и только человеческого, головой, не про те конкретно-специфические формы, в которых «материальное вообще» представлено в этом своеобразнейшем продукте *человеческой* жизнедеятельности.

Ибо в грамотно-понимаемую категорию «идеального» входят именно те, и только те формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны и неведомы никакому животному, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой. Именно эти, и только эти, специфические формы отражения окружающего мира *человеческой* головой философия как наука всегда и рассматривала под названием «идеальных» форм психической деятельности, именно ради их отграничения от всех прочих она и сохраняла этот термин. В противном случае это слово вообще теряет свой конкретно-научный смысл, свое значение научной категории.

Тут точно такая же ситуация, как и с понятием «труд». Пока политическая экономия в лице своих классиков всерьез старалась разобраться в проблеме стоимости, она под «трудом» совершенно отчетливо понимала везде человеческий труд. Когда же буржуазная наука обнаружила свое банкротство и окончательно запуталась в неразрешимых противоречиях этой щекотливой проблемы, она вынуждена была встать на путь обесмысливания фундаментальных понятий трудовой теории стоимости. И тогда, сохранив термин «труд», она стала понимать под ним и работу осла, впряженного в телегу, и работу ветра, вращающего крылья мельницы, и работу пара, движущего поршень, и вообще работу всех сил природы, которые человек заставил служить себе в процессе своего труда, в процессе «производства стоимости»...

И солнце и ветер стали (в рамках этой концепции, разумеется) производить «стоимость». И человеческий труд — тоже, наравне с ними. Но «не только он», и главным образом не он.

То же самое и с «идеальностью».

И совсем не случайно Маркс возвращается к проблеме «идеального» как раз в связи с проблемой стоимости, *формы стоимости*. Здесь эти про-

блемы оказались завязанными в один узел. Не распутав одну, нельзя было распутать и другую.

Ибо *форма стоимости*, как показывал с бесспорной очевидностью самый придиричивый теоретический анализ ее особенностей, оказывалась *идеальной*. В самом строгом и точном смысле этого понятия и выражающего сие понятие термина.

Дело в том что «форму стоимости» может принимать на себя *любой* чувственно-воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, — любая «потребительная ценность». Это — непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно-осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают*, представляют своим специфическим телом эту загадочную реальность, но ни в коем случае *не есть она сама*. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно-осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «воплощениях» и «метаморфозах» и даже наращивая при этом свое «бестелесное тело», управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселялась, в которые она на время «материализовалась». Включая тело человека.

Буквально все те характеристики, которые традиционная философия и теология приписывали «душе»: универсальность, бестелесность, неуловимость для любых самых тончайших физико-химических способов обнаружения, и при этом всемогущая сила повелевать судьбами вещей и людей — все это в виде определений формы стоимости предстало перед теоретической мыслью как бесспорная, никакому сомнению не подлежащая, любое сомнение (даже декартовское, даже юмовское) выдерживающая, *реальность*. Объективность и в смысле Канта, и в смысле Платона, и в смысле Гегеля.

А вот метафизический (недиалектический), тем более вулгарный, материализм попадал тут в весьма неприятное положение. Более того, тут он терпел полное теоретическое банкротство, попадал в тиски неразрешимой дилеммы. Либо отрицай существование несомненно существующей объективной реальности, либо иди на поклон к Платону, а то и к Беркли.

Выбирай — «стоимость» не то, что «душа» попов и теологов. Если «душу» еще с грехом пополам удавалось интерпретировать как мистически-поповское обозначение вполне материального органа человеческого тела (мозга), то уж в случае со «стоимостью» такое объяснение никак не проходило.

И не пройдет, какие бы успехи ни записало в свой актив естественнаучное исследование работы мозга человека.

Форма стоимости *вообще* идеальна. И это никак не значит, что она существует лишь в сознании, внутри физиологически толкуемой «человеческой головы», как психофизиологическое явление, как мозговой, нейродинамический феномен определенного, «хотя еще и крайне мало исследованного», типа. Как раз такое объяснение и было бы стопроцентно идеалистическим объяснением истории, толкованием общественно-исторического процесса, и притом в его важнейшей товарно-капиталистической фазе, с точки зрения самой глупой разновидности идеализма — *физиологического идеализма*.

Нам очень хотелось бы задать деликатный вопрос Д. И. Дубровскому и И. С. Нарскому: на какой путь они философски ориентировали бы политическую экономию, столкнувшуюся с загадкой идеальности формы стоимости, если бы они продолжали настаивать тут на своем понимании «идеальности», на своем ответе на вопрос — что такое идеальное и где его искать?

Конечно же, говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его, человеческой, «головой», недопустимо и нелепо с точки зрения не только материализма Маркса, но и любого материализма, отдающего себе отчет в словах, которые он употребляет.

Но это никак не значит, что оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга и не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность *материальных отношений производства*. И даже сами производительные силы.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В. И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом.

Мыслит человек с помощью мозга — вот ленинская формула.

А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная.

Да, все дело в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга — индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека. Мозг же — это лишь материальный, анатомио-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом этой специальной работы как раз и оказывается идеальное. А вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, т.е. выступает как форма вещи вне руки, а не форма самой руки с ее пятью пальцами.

Точно то же и тут. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы — вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе *схем и образов внешнего мира*.

Поэтому, начертив (безразлично, на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный геометрический образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства туда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга, не состояния мозга и изменения, в нем совершившиеся, а нечто совсем иное.

Идеальное — это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вещи вне головы, вне мозга.

Да, это именно схема, и только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому, и только потому, что это — схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, протекающих в толще его собственного мозга, схему нейродинамических процессов и т.п., — значит становиться обоими ногами на точку зрения особой разновидности субъективного идеализма — физиологического идеализма — в понимании как идеального, так и материального.

И Д. И. Дубровскому не следовало бы забывать, что «если бы кто-то вдруг глубоко усыпил всех людей на десять минут, то в этом интервале времени на нашей планете не существовало бы» *не только идеального*, а и процесса производства материальной жизни с обусловленными им производственными отношениями.

Разве же из этого остроумного мысленного эксперимента следует вывод, будто материальные производственные отношения существуют лишь в сознании и лишь благодаря сознанию? По принятой Д. И. Дубровским логике — следует. И следует по той простой причине, что принципиальная граница между «идеальными» и «материальными» явлениями у него проходит совсем не там, где она проведена раз и навсегда теорией Маркса, Энгельса и Ленина.

Когда теоретик *пишет книгу* пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, он производит *идеальный* продукт, несмотря на то, что его работа фиксируется в виде чувственно-осязаемых, зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает *духовный* труд, и ни в коем случае не

материальный. Когда живописец пишет картину, он создает *образ*, а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта, он тоже совершает лишь духовный труд и производит лишь идеальную — а не реальную — машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта — лишь «духовных». Ничего похожего. Любой скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита, создать скульптурный образ, физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требуется, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт.

Тем не менее одна категория людей совершает лишь духовный труд, создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное сознание* людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

И в этом вся разница. Та самая разница между общественным бытием и общественным сознанием, между «материальным» и «идеальным», которую впервые строго научно прочертили Маркс, Энгельс и Ленин и которую никак не мог разглядеть, например, А. А. Богданов, для которого они сливались в одно и то же на том основании, что и то и другое существуют независимо от индивидуального сознания, вне индивидуальной психики и одинаково противостоят единичной психике как «формы социально-организованного опыта», как вполне безличные и совершенно независимые от капризов индивидуальной психики всеобщие «стереотипы».

То, что исторически устоявшиеся стереотипы общественного сознания со стихийной силой навязываются, как извне действующая сила, индивидуальному сознанию и активно формируют это личное сознание по своему образу и подобию, еще никак не делает их *материальными* формами, формами общественного бытия. Они были и остаются формами *общественного сознания*, т.е. *всецело идеальными формами*.

Д.И. Дубровский же {как и А. А. Богданов} таковыми их признавать не хочет, записывая их в категорию *материальных* явлений. Сюда у него, естественно, попадают и синтаксические, и грамматические формы языка, и правовые нормы регламентации индивидуальной воли государственными, специально на то поставленными, учреждениями, и многое, многое другое. Все, что не есть «мозговые нейродинамические процессы определенного типа». Все, кроме них. В том числе, разумеется, и *форма стоимости*.

Предоставляем читателю судить, насколько это понимание может быть увязано с аксиоматическими положениями материалистического понимания истории и к каким выводам оно привело бы в попытках кри-

тически разобраться с антиномиями стоимости, с загадочными свойствами товара, этой «чувственно-сверхчувственной вещи».

Согласно тому «значению», которое придает слову «идеальное» К. Маркс, *форма стоимости вообще* (а не только денежная ее форма) есть форма «чисто идеальная».

И вовсе не на том основании, что она существует якобы только «в сознании», только в голове товаровладельца, а на основании как раз обратном. Цена, или денежная форма стоимости, как и всякая форма стоимости вообще, идеальна потому, что она совершенно отлична от осязаемо-телесной формы того товара, в котором она представлена, — читаем мы в главе «Деньги, или обращение товаров»¹¹.

Иными словами, форма стоимости идеальна, хотя существует вне сознания человека, независимо от него, в пространстве вне головы человека, в вещах, т.е. в самих товарах, или, как выразился Маркс, «так сказать, существует лишь в их голове»¹².

Такое словоупотребление может очень сильно озадачить читателя, привыкшего к терминологии популярных сочинений о материализме и об отношении материального к «идеальному». «Идеальное», существующее вне головы и вне сознания отдельных людей, как совершенно объективная, от сознания и воли индивидов никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая и потому кажущаяся им чем-то лишь «мыслимым», чем-то «сверхчувственным».

Читатель, несколько более эрудированный в области философии, заподозрит тут, может быть, Маркса в ненужном кокетничании с гегелевским языком, с той «семантической традицией», которая связана с именами Платона, Шеллинга, Гегеля, типичных представителей объективного идеализма, т.е. концепции, согласно которой «идеальное» существует как особый, вне и независимо от человека существующий мир бестелесных сущностей («идей»). Такой читатель, скорее всего, упрекнет Маркса в неправомерном, в «неправильном» использовании термина «идеальное», в гегельянском «гипостазировании» явлений сознания и прочих смертных грехах, для материалиста непростительных.

Между тем дело обстоит совсем не так просто. Дело вовсе не в терминологии. Но поскольку терминология в науке вообще играет очень немаловажную роль, Маркс использует наименование «идеального» в значении близком к гегелевскому именно потому, что в нем гораздо больше смысла, чем в популярном мнимоматериалистическом понимании идеального, как феномена сознания, как чистого отправления мозга. Дело в том, что умный (диалектический) идеализм, каковым является идеализм Платона и Гегеля, тут гораздо ближе к истине, нежели материализм популярный, поверхностный и вульгарный («глупый»),

¹¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105.

¹² Там же.

как его назвал В. И. Ленин). Дело в том, что в гегелевской системе, хотя и в перевернутом виде, все же нашел свое теоретическое выражение факт диалектического превращения идеального в материальное и обратно, о котором даже не подозревает метафизический {~ «глупый»} материализм, застревающий на грубом, недиалектическом их противопоставлении.

Популярное понимание идеального не подозревает, какие коварные ловушки уготовила ему в данном случае диалектика этих категорий.

Маркс же, прошедший серьезную школу гегелевской диалектики, не был столь наивен, как «популярные» материалисты. Его материализм был обогащен всеми достижениями философской мысли от Канта до Гегеля. Этим и объясняется тот факт, что в гегелевском представлении об идеальной структуре мироздания, существующего вне человеческой головы (и вне сознания), он увидел не просто «идеалистический вздор», не просто философический вариант религиозных сказок о божестве (а только это и видел в гегелевском понимании идеального старый, недиалектический материализм), а идеалистически-перевернутое описание действительного отношения «духа к природе», «идеального к материальному», «мышления к бытию». Это нашло свое выражение и в терминологии.

Поэтому кратко обрисует ту историю, которую пережил термин «идеальное» в истории развития немецкой классической философии от Канта до Гегеля, и какую мораль сумел извлечь из этой истории «умный» (т.е. диалектический) материалист Маркс.

Началось все дело с того, что родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант принял как исходное именно «популярное» толкование понятий «идеальное» и «реальное» (действительное), также не подозревая еще, какие ловушки он тем самым сам себе уготовил.

Автор «Критики чистого разума» поясняет свое понимание этого различия знаменитым примером с «талерами»: одно-де дело иметь сто талеров в кармане, а совсем другое — лишь в сознании, лишь в воображении, лишь в мечтаниях, иными словами — лишь идеальные талеры.

Этот пример играет у Канта весьма серьезную роль, роль одного из аргументов против так называемого «онтологического доказательства бытия бога»: нельзя от наличия предмета в *сознании* умозаключать к бытию предмета *вне сознания*. В сознании людей бог есть, но из этого никак не следует, что бог есть и на самом деле, вне сознания. Ведь мало ли чего в сознании людей нет! Есть там и кентавры, и ведьмы, и привидения, и драконы о семи головах.

В качестве явлений сознания («идеальных феноменов») существуют ведь и зеленые черти, хотя каждый трезвый обыватель прекрасно знает, что на самом деле — вне сознания перепившегося алкоголика — их нет, и что за зеленых чертей он принимает совсем иные, непохожие на чертей предметы.

Знать бы Канту, какую коварную ловушку он сам себе уготовил своим неосмотрительным примером с «реальными», с «действительными» талерами! Уже в соседней стране, где в ходу не талеры, а рубли или франки, ему популярно объяснили бы, что в его кармане лежат не «действительные талеры», а всего-навсего отштмпелеванные на бумаге *знаки представления*, обязательного лишь для прусского подданного. Да, если назвать «действительным» и «реальным» все то, что удостоилось утверждения указами прусского короля и удостоверено его подписью и печатью, а все остальное считать иноземными выдумками, то пример Канта доказывает то, что хотел доказать им Кант. Если же о «реальности» и «идеальности» иметь несколько более широкие представления, то он доказывает как раз обратное. А именно, он не опровергает, а подтверждает то самое «онтологическое доказательство бытия бога», которое Кант объявил типичным образчиком ошибочного умозаключения от наличия образа в сознании к наличию его прообраза вне сознания.

«Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство», — писал автор, занимавший по отношению к богу куда более радикальную атеистическую позицию, чем Кант. В самом деле: «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением»¹³.

Упрек, сформулированный здесь в адрес Канта, исходит, конечно же, не из желания изменить на гегелевский лад значение терминов «идеальное» и «действительное». Он основывается на понимании того факта, что философская система, именуемая «реальным» и «действительным» все то, что человек воспринимает как вне его собственного сознания существующую вещь, а «идеальным» — то, что в виде такой вещи не воспринимается, оказывается не в состоянии проявить силы критического различения к самым фундаментальным иллюзиям и заблуждениям человеческого рода.

Да, действительно, реальные талеры ровно ничем не отличаются от богов первобытных религий, от грубых фетишей дикаря, который поклоняется (и именно как своему богу!) самому что ни на есть реальному, действительному бревну, куску камня, бронзовому идолу или другому подобному внешнему предмету. Дикарь вовсе не рассматривает предмет своего поклонения как символ бога, для него этот предмет во всей его грубой чувственно-воспринимаемой телесности и есть бог, сам бог, а вовсе не его «изображение». И вот такое грубо-фетишизирующее религиозное сознание в примере Канта с талерами действительно обретает аргумент в свою пользу.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 98.

Для верующей старушки Илья-пророк действителен именно потому, что она его видит в сверкании молний и слышит в грохоте грома, она чувственно воспринимает именно Илью-пророка, а вовсе не его символ, точнее, она именно гром и молнии воспринимает как Илью-пророка, а не как символ этого персонажа; в молнии и громах она воспринимает его действительные действия, его действительные формы чувственного обнаружения.

Фетишизм в том и состоит, что предмету, именно во всей его грубой телесности, в его непосредственно воспринимаемой форме приписываются свойства, которые на самом-то деле принадлежат вовсе не ему и ничего общего с его чувственно-воспринимаемым внешним обликом не имеют.

Когда такой предмет (будь то кусок бревна, каменный или бронзовый идол и т.д. и т.п.) перестает рассматриваться как «сам бог» и обретает значение «внешнего знака» этого бога, воспринимается уже не как непосредственный субъект приписываемых ему действий, а лишь как памятный знак, указывающий на нечто «другое», лишь как символ этого «другого», на символ внешне совсем непохожего субъекта, то сознание человека делает шаг вперед на пути к уразумению сути дела.

Поэтому-то и сам Кант, и в данном пункте полностью согласный с ним Гегель считают протестантскую версию христианства более высокой ступенью развития религиозного сознания, нежели архаический католицизм, действительно недалеко ушедший от примитивного фетишизма идолопоклонников. Ведь католик от протестанта как раз тем и отличается, что воспринимает все изображаемое на иконах и в библейских притчах буквально, как точное изображение событий, имевших место во внешнем мире (бога — как благостного старичка с бородой и светящимся нимбом вокруг лысины, рождение Евы — как реальное превращение ребра Адама в человеческое существо, и т.д. и т.п.). Протестант же, видящий в таком толковании идолопоклонничество, рассматривает эти события как аллегории, как иносказания, имеющие внутренний, чисто идеальный, моральный смысл.

Гегельянцы и упрекали Канта в том, что своим примером с талерами он сыграл на руку католическому идолопоклонничеству, сыграл против своих собственных протестантских симпатий и позиций, ибо внешние талеры (талеры, лежащие в кармане) суть только знаки, или символ «общего, или скорее общественного представления людей», суть только представители (формы внешнего выражения, воплощения) духа, точно так же, как и висящие на стене иконы, несмотря на всю свою чувственно-воспринимаемую реальность, суть лишь образы человеческого общественного самосознания, человеческого духа. В сущности своей они всецело идеальны, хотя по существованию — вещественны, материальны, и находятся, естественно, вне человеческой головы, вне сознания индивида, вне индивидуальной психики с ее трансцендентальными механизмами.

Боги и талеры — явления одного порядка, констатировали Гегель и гегельянцы, и этим уподоблением проблема «идеального» и его отношения к «реальному», к действительному, к материально-вещественному миру была поставлена в иной по сравнению с кантовским план рассмотрения. Она была связана со знаменитой проблемой «отчуждения», с вопросом об «опредмечивании» и «распредмечивании», об «обратном присвоении» человеком им же самим созданных предметов, превратившихся в силу каких-то таинственных процессов в мир не только внешних, но и враждебных человеку объективных образований.

Отсюда получилось следующее понимание выставленной Кантом темы.

«Доказательства бытия бога представляют собой не что иное, как *пустые тавтологии*, — например, онтологическое доказательство сводится к следующему: “то, что я действительно (реально) представляю себе, есть для меня действительное представление”, — значит действует на меня, и в этом смысле *все боги*, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него, — то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало все человечество, делая долги за счет своих богов*»¹⁴.

Категория «идеального» приобретала при такой постановке вопроса существенно иной смысл и значение, нежели в лексиконе Канта, и это вовсе не было следствием терминологического каприза Гегеля и гегельянцев, а выражало то очевидное обстоятельство, что общественное сознание вовсе не есть просто многократно повторенное индивидуальное сознание, точно так же, как общественный организм вообще не есть многократно повторенный индивидуальный человеческий организм, а представляет собой исторически сложившуюся и исторически развивающуюся систему совершенно независимых от индивидуальных капризов сознания и воли «объективных представлений», форм и схем «объективного духа», «коллективного разума» человечества (непосредственно «народа» с его своеобразной духовной культурой). Сюда входят все общие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жесткие цеховые регламенты и т.д. и т.п., вплоть

¹⁴ Там же. С. 97–98.

до грамматически-синтаксических структур речи и языка и логических нормативов рассуждения.

Все эти структурные формы и схемы общественного сознания недвусмысленно противостоят индивидуальному сознанию и воле в качестве особой, внутри себя организованной действительности, в качестве совершенно внешних форм его детерминации. Факт есть факт, с требованиями и ограничениями, в них выраженными и узаконенными традицией, каждый индивид вынужден с детства считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемым обликом внешних «вещей» и ситуаций или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела.

Столь же очевидно, что в составе индивидуального сознания все эти извне навязываемые ему схемы и формы никак не могут быть обнаружены в качестве «прирожденных» ему трансцендентально-психологических схем или даже хотя бы в виде инстинктообразных тенденций. Все они усваиваются в ходе воспитания, образования, перевоспитания, т.е. в ходе приобщения индивида к наличной, до, вне и независимо от него сложившейся и существующей духовной культуре, как ее схемы и формы. Это не имманентные формы работы индивидуальной психики, а усвоенные ею формы «другого», внешнего ей «субъекта».

Поэтому-то Гегель и видит главное преимущество учения Платона в том, что вопрос об отношении «духа» к «природе» здесь впервые был поставлен не на узкой базе отношений «индивидуальной души» «ко всему остальному», а на основе исследования всеобщего (читай — общественно-коллективного) отношения «мира идей» — к «миру вещей».

С Платона поэтому и начинается традиция рассмотрения мира идей (отсюда, собственно, и понятие «идеального мира») как некоторого устойчивого и внутри себя организованного мира законов, правил и схем, в согласии с которыми осуществляется психическая деятельность отдельного лица, «индивидуальной души», как некоторой особой, надприродной и сверхприродной «объективной реальности», противостоящей каждому отдельному лицу и властно диктующей этому последнему способ его поведения в частных ситуациях. Непосредственно такой «внешней» силой, определяющей индивида, и выступает «государство», охраняющее всю систему наличной духовной культуры, всю систему прав и обязанностей каждого гражданина.

Здесь в полумистической, полумифологической форме был четко зафиксирован вполне реальный факт — факт зависимости психической (и не только психической) деятельности отдельного человека от той до него и совершенно независимо от него сложившейся системы культуры, внутри которой возникает и протекает «духовная жизнь» каждого отдельного человека, т.е. работа человеческой головы.

Вопрос об отношении «идеального» к «вещественно-материальному» и предстал здесь как вопрос об отношении этих устойчивых форм

(схем, стереотипов) культуры к миру «единичных вещей», к которым принадлежат не только «внешние вещи», но и физическое тело самого человека.

Собственно, только тут и появилась необходимость четко выделить категорию «идеальности» из недифференцированного, расплывчато-неопределенного представления о «психике» вообще, которая (психика) может ведь с одинаковым успехом толковаться как вполне телесная функция вполне телесно понимаемой «души», какому бы органу в частности эта функция ни приписывалась — сердцу, печени или мозгу. В противном случае «идеальность» оказывается и остается всего лишь лишним и потому ненужным словесным ярлыком «психического». Таким оно и было до Платона (термином «идея» обозначалась — в том числе у Демокрита — вполне вещественная форма, геометрические очертания «вещи», тела, вполне телесно же отпечатывающаяся в человеке, в теле его глаза. Такое словоупотребление, характерное для первобытно-наивной формы материализма, непригодно, конечно, для материализма современного, учитывающего всю сложность взаимоотношений индивидуальной психики с «миром вещей»).

Поэтому-то в лексиконе современной материалистической психологии (а не только философии) категория «идеальности», или «идеального», характеризует не психику вообще, а лишь определенный феномен, связанный, конечно, с психикой, но вовсе не слившийся с ней.

«Идеальность по преимуществу характеризует идею или образ, по мере того как они, объективируясь в слове, включаясь в систему общественно выработанного знания, являющегося для индивида некоей данной ему “объективной реальностью”, приобретают, таким образом, относительную самостоятельность, как бы вычлняясь из психической деятельности индивида», — пишет известный советский психолог С. Л. Рубинштейн¹⁵.

В этом понимании категория «идеальности» только и становится конкретно-содержательным определением известной категории явлений, фиксируя форму процесса отображения объективной реальности в общественно-человеческой по своему происхождению и существу психике, в общественно-человеческом сознании, и перестает быть лишним и потому ненужным синонимом психики вообще.

Относительно приведенной выдержки из книги С. Л. Рубинштейна следует лишь заметить, что образ объективируется вовсе не только в слове и вовсе не только в своем вербальном выражении может «включаться в систему общественно выработанного знания». Категория образа понимается в диалектико-материалистической теории отражения достаточно широко. Столь же хорошо (и даже лучше, непосредственнее) образ объективируется («овеществляется») и в скульптурном, и в графическом, и в живописном, и в пластическом изображении, и в виде

¹⁵ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 41.

привычно-ритуального способа («образа») обращения с вещами и людьми, вовсе не выражаясь при этом в словах, в речи и языке, — и в виде чертежей или моделей, и в виде таких символических предметов, как гербы, знамена или форма одежды, утвари и прочего, начиная с убранства тронного зала и кончая детскими игрушками и пр. и пр. Как деньги, наконец, включая сюда и «реальные» железные бруски, и золотые монеты, и бумажные деньги, и долговые расписки, векселя или кредитные обязательства.

«Идеальность» вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких, вещественно-зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, т.е. исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый).

По этой причине, исключительно в интересах терминологической точности, бессмысленно применять это определение к сугубо индивидуальным состояниям психики отдельного лица в данный момент. Последние со всеми их индивидуально-неповторимыми капризами и вариациями определяются ведь практически бесконечным переплетением самых разнообразных факторов, вплоть до мимолетных состояний организма и особенностей его биохимических реакций (скажем, явления аллергии или дальтонизма), а поэтому в плане общественно-человеческой культуры являются чисто случайными.

Поэтому-то уже у Канта речь идет, скажем, об «идеальности пространства и времени», но не об «идеальности» осознаваемого ощущения тяжести в животе или в мышцах руки, несущей груз; об «идеальности» причинно-следственной зависимости, но не об идеальности того факта, что камень, освещенный солнцем, нагревается (хотя этот факт тоже осознается). «Идеальность» тут становится синонимом «трансцендентального характера» всеобщих форм чувственности и рассудка, т.е. таких схем познавательной деятельности, которые свойственны каждому «Я» и имеют, таким образом, совершенно безличный характер, и, к тому же, выявляют принудительную силу по отношению к каждому отдельному («эмпирическому») «Я». Поэтому-то пространство и время, причинная зависимость и та же «красота» для Канта «идеальны», а те состояния психики, которые связаны с неповторимо-мимолетными физическими состояниями тела индивида, этого высокого названия у него не удостоиваются. Правда, как мы видели на примере с талерами, Кант не везде строго выдерживает это словоупотребление, причиной чему является, однако, вовсе не неряшливость (в ней Канта упрекнуть трудно), а диалектическое коварство тех проблем, которые он поднимает. Но даже и в неустойчивости терминологического оформления извест-

ных категорий тут начинает просвечивать объективно-диалектическое их содержание; то самое содержание, которое в гегелевской школе получило свое гораздо более адекватное оформление.

Дело в том, что Кант недалеко ушел от представления об «общественном сознании» (о «всеобщем духе») как о многократно повторенном индивидуальном сознании. По существу, «всеобщими» параметрами духа у него выступают так или иначе те схемы, которые, будучи свойственны каждому отдельному сознанию, оказываются его безлично-инвариантными определениями («всеобщее» тут равно одинаковому для каждого единичного и абстрактно-общему «для всех»).

В гегелевской философии проблема выступила существенно иначе. Общественный организм («культура» данного народа) вовсе не есть абстракция, выражающая то «одинаковое», что можно обнаружить в составе психики каждого отдельного лица, как «абстракт», свойственный каждому отдельному индивиду, как трансцендентально-психологическая схема индивидуальной жизнедеятельности.

Исторически складывающиеся и развивающиеся формы «всеобщего духа» («народного духа», «объективного духа»), хотя и понимаются Гегелем по-прежнему как некоторые устойчивые схемы, в рамках которых протекает психическая деятельность каждого отдельного индивида, тем не менее рассматриваются им уже не как формальные абстракции, не как абстрактно-общие «признаки», свойственные каждому отдельному лицу, взятому порознь. Гегель (вслед за Руссо с его различием «общей воли» и «всеобщей воли») полностью учитывает тот очевидный факт, что в многообразных столкновениях разнонаправленных «единичных воль» рождаются и выкристаллизовываются некоторые результаты, в составе каждой из этих сталкивающихся «воль» вовсе не заключенные, и что в силу этого общественное сознание, как некоторое «целое», вовсе не составляется, как из кирпичиков, из того «одинакового», что имеется в составе каждой из его «частей» (индивидуальных «Я», единичных сознаний). Тут-то и открывается путь к уразумению того обстоятельства, что все те схемы, которые Кант определил как «трансцендентально-врожденные» формы работы единичной психики, как априорно-присущие каждой психике ее «внутренние механизмы», на самом деле представляют собою извне усваиваемые индивидом (и первоначально противостоящие ему как «внешние» схемы движения независимой от его воли и сознания культуры) формы самосознания общественного человека, понимаемого как исторически развивающаяся «совокупность всех общественных отношений».

Вот эти-то до, вне и совершенно независимо от индивидуальной психики, то есть вполне стихийно, возникающие формы организации общественной (коллективно осуществляемой) жизнедеятельности людей, так или иначе вещественно зафиксированные в языке, в ритуально-узаконенных обычаях и правах, и далее — как «организация некоторого государства» со всеми его вещественными атрибутами и органами

охраны традиционных форм жизни, и противостоят индивиду (физическому телу индивида с его мозгом, печенью, сердцем, руками, прочими органами) как «в-себе и для-себя» организованное целое, как нечто «идеальное», *внутри* которого все единичные вещи получают иное значение и играют иную роль, нежели «сами по себе», т.е. вне этого целого. Поэтому-то «идеальное» определение любой вещи, или же определение любой вещи как «исчезающего» момента в движении «идеального мира», и совпадает у Гегеля с ролью и значением этой вещи в составе общественно-человеческой культуры, в контексте социально-организованной человеческой жизнедеятельности, а не в единичном сознании отдельного лица, которое рассматривается тут как нечто производное от «всеобщего духа».

Нетрудно заметить, насколько шире и глубже такая постановка вопроса, несмотря на все другие принципиальные пороки гегелевской концепции по сравнению с любой концепцией, которая «идеальным» именуется все то, что находится «в сознании отдельного лица», а «материальным» или «реальным» — все, что находится вне сознания отдельного лица, все то, что данное лицо не сознает, хотя это «все» и есть на самом деле, и тем самым проводит между «идеальным» и «реальным» принципиально непроходимую грань, превращая их в от века и навек непосредственные «разные миры», не имеющие между собою ничего общего. Ясно, что при таком метафизическом разграничении «идеальное» и «материальное» невозможно и недопустимо рассматривать как противоположности. Тут они «различны» — и только...

Гегель исходит из того вполне очевидного факта, что для сознания отдельного индивида «реальным» и даже «грубо материальным», и вовсе не «идеальным» оказывается сначала вся та грандиозная вещественно-зафиксированная духовная культура человеческого рода, внутри которой и посредством приобщения к которой этот индивид просыпается к «самосознанию». Она-то и противостоит индивиду как мышление предшествующих поколений, осуществленное («овеществленное», «опредмеченное», «отчужденное») в чувственно воспринимаемой «материи», в языке и в зрительно-воспринимаемых образах, в книгах и статуях, в дереве и бронзе, в формах храмов и орудий труда, в конструкциях машин и государственных учреждений, в схемах научных и нравственных систем и пр. и пр. Все эти предметы по своему существованию, по своему «наличному бытию» вещественны, «материальны», но по сущности своей, по происхождению «идеальны», ибо в них воплощено коллективное мышление людей, «всеобщий дух» человечества.

Короче говоря, в понятие «идеального» Гегель включает все то, что другой представитель идеализма в философии (правда, себя «идеалистом» вовсе не признававший), А.А. Богданов, столетием позже обозначил как «социально-организованный опыт» с его устойчивыми, исторически откристаллизовавшимися схемами, стандартами, стереотипами, «алгоритмами». Общим и для Гегеля, и для Богданова (как

для идеалистов) является представление, что этот мир «социально-организованного опыта» и есть для индивида тот единственный «предмет», который этим индивидом «усваивается» и «познается», — тот единственный предмет, с которым индивид вообще имеет дело и за которым уже ничего более глубоко упрятанного нет.

А вот мир, существующий до, вне и независимо от сознания и воли вообще (т.е. не только от сознания и воли индивида, но и от общественного сознания и от общественно-организованной «воли»), сам по себе этой концепцией принимается в расчет лишь постольку, поскольку он уже нашел свое выражение во всеобщих формах сознания и воли, поскольку он уже «идеализирован», уже освоен в «опыте», уже представлен в схемах и формах протекания этого «опыта», уже включен в него.

Этим поворотом мысли, характеризующим идеализм вообще (будь то в его платоновском или берклианском, в гегелевском или в карнаповско-попперовском варианте), реальный материальный мир, существующий до, вне и совершенно независимо от «опыта» и до выражения в формах этого «опыта» (в том числе в языке), благополучно устраняется вообще из поля зрения, и под названием «реальный мир» тут везде начинает фигурировать предварительно уже «идеализованный» мир, уже освоенный людьми, уже оформленный их деятельностью мир — мир, каким его знают люди, каким он представлен в наличных формах их культуры. Мир, уже выраженный (представленный) в формах наличного человеческого опыта. Он-то и объявляется тем единственным миром, о котором вообще можно членораздельно говорить, о котором можно что-то вразумительное «сказать».

Этот секрет идеализма прозрачно проступает в рассуждении Гегеля об «идеальности» природных явлений, в его изображении природы как некоего «идеального» в самом себе бытия: непосредственно говорится об определенных природных явлениях, но на самом-то деле имеется в виду их изображение в понятиях и терминах наличной, современной Гегелю, физики — ньютоновской механики:

«Так как массы взаимно толкают и давят друг на друга и между ними нет пустого пространства, то лишь в этом *соприкосновении* начинается вообще идеальность материи, и интересно видеть, как выступает наружу этот внутренний характер материи, ведь вообще всегда интересно видеть осуществление понятия»¹⁶. Это «осуществление понятия» состоит, по Гегелю, в том, что в момент «соприкосновения» (при толчке) «существуют две материальные точки или атомы в одной точке или в тождестве»¹⁷, а это значит, что их «для-себя-бытие» и есть нечто «другое». Но «быть другим», оставаясь при этом «самим собой», — это и значит обладать кроме «реального» еще и «идеальным» бытием. В этом и заключается секрет гегелевской «идеализации материи», «идеально-

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. II. М.—Л., 1934. С. 67.

¹⁷ Там же.

сти природы»: на самом-то деле Гегель говорит вовсе не о природе «самой по себе», а только исключительно о природе, как и какой она выглядит в зеркале ньютоновской механики, о природе, как и какой она представлена (изображена) в системе определенной физической теории, в системе ее определений, зафиксированных ее исторически сложившимся «языком».

Этим обстоятельством, кстати, объясняется и живучесть такого рода «семантических подстановок»; в самом деле, ведь говоря о природе, мы уже тем самым вынуждены пользоваться наличным языком естествознания, «языком науки» с его устоявшимися и общепонятными «значениями». Отсюда растет и вся софистика «логического позитивизма», уже вполне сознательно отождествляющего «природу» с «языком», на котором о природе говорят и пишут. И вся мудреная хайдеггеровская конструкция, согласно которой «подлинное бытие» выявляется и существует только «в языке» и живет только в «языке», как в «родном доме», в качестве его потаенной «сущности», в качестве его имманентной силы, его невидимой организации, а «вне языка» не существует.

Нетрудно видеть, что главная трудность {и потому главная проблема — философии и} заключается вовсе не в том, чтобы различить и противопоставить друг другу все то, что находится «в сознании отдельного лица», — всему, что находится вне этого индивидуального сознания (это практически всегда нетрудно сделать), — а в том, чтобы разграничить мир коллективно исповедуемых представлений, т.е. весь социально-организованный мир духовной культуры, со всеми устойчивыми и вещественно-зафиксированными всеобщими схемами его структуры, его организации, — *и реальный, материальный мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально-узаконенных формах «опыта», в объективных формах «духа».*

Вот здесь-то, и только здесь, различение «идеального» от «реального» («материального») и приобретает серьезный научный смысл, — и именно потому, что на практике массы людей то и дело путают одно с другим, принимают одно за другое с такой же легкостью, с какой они принимают «желаемое за действительное», а то, что с вещами сделали и делают они сами, — за собственные формы вещей... В этих случаях указание *на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьезном материалистическом смысле.* И наоборот, далеко не все то, чего люди не знают, не сознают, не воспринимают как формы внешних вещей, представляет собой выдумку, фикцию воображения, лишь существующее в их головах представление. В силу этого как раз тот самый «здравомыслящий человек», к представлениям которого апеллирует Кант своим примером с талерами, чаще других и впадает в иллюзии, принимая коллективно исповедуемые представления за объективную реальность, а объективную реальность, раскрываемую научным исследованием, — за субъективную выдумку, су-

ществующую лишь в головах «теоретиков». Именно «здравомыслящий человек», видевший ежедневно, как солнце встает на востоке и заходит на западе, возмущался системой Коперника как нечестивой и противоречащей «очевидным фактам» выдумкой. Точно так же для обывателя, втянутого в орбиту товарно-денежных отношений, деньги есть самая что ни на есть материальная вещь, а стоимость — на самом-то деле находящая в них свое внешнее выражение — лишь абстракция, существующая только в головах теоретиков, только «идеально».

Поэтому-то серьезный материализм в понимании такого рода ситуаций и не мог состоять (не мог быть выражен) в определении «идеального» как того, что существует в сознании отдельного индивида, а «материального» — как того, что существует вне этого сознания как чувственно-воспринимаемая форма внешней вещи, как ее реальная телесная форма. Граница между тем и другим, между «материальным» и «идеальным», между «вещью в себе» и ее представлением в общественном сознании по этой линии проходить уже не могла, ибо в этом случае материализм оказывался совершенно беспомощным перед лицом той коварной диалектики, которую вскрыл в отношениях между «материальным» и «идеальным» Гегель (в частности, в явлениях фетишизма всякого рода, начиная от религиозного, кончая товарным фетишизмом, а далее фетишизмом слова, языка, символа, знака).

В самом деле, как икона или золотая монета, так и любое слово (термин или сочетание терминов) есть прежде всего существующая вне сознания индивида, любого индивида, и чувственно-воспринимаемая им «вещь», обладающая вполне реальными телесными свойствами. По старой, принятой всеми, в том числе и Кантом, классификации они явно входят в категорию «материального», «реального» с ничуть не меньшим правом и основанием, нежели камни или цветы, хлеб или бутылка вина, гильотина или типографский станок. «Идеальным» же называется, в отличие от этих вещей, их субъективный образ в индивидуальной голове, в индивидуальном сознании. Не так ли?

Но тут сразу же и начинается коварство такого различения, в полной мере выявившееся в размышлениях о тех же деньгах в политической экономии (Кант этого коварства не подозревал, поскольку с политэкономией был знаком явно плохо), в полной мере учтенное гегелевской школой, ее концепцией об «овеществлении», об «отчуждении», об «опредмечивании» всеобщих представлений. В результате этого процесса, происходящего вполне стихийно, за спиной индивидуального сознания, т.е. вполне непреднамеренно, в виде «внешней вещи» индивиду противостоит здесь общее (т.е. коллективно-исповедуемое) представление людей, не имеющее абсолютно ничего общего с той чувственно-воспринимаемой телесной формой, в которой оно представлено.

Так, имя Петр по своей чувственно-воспринимаемой телесной форме абсолютно не похоже на реального Петра, на человека, им обозначенного, и на тот чувственно-представляемый образ Петра, который

о нем имеют другие люди¹⁸. Точно то же отношение между золотой монетой и теми благами, которые на нее можно купить, — теми благами (товарами), всеобщим представителем которых является монета или (позднее) купюра. Монета представляет не себя, а «другое», — в том же самом смысле, в каком дипломат представляет не свою персону, а свою страну, его на то уполномочившую. То же самое и слово, словесный символ или знак, равно как сочетание таких знаков и синтаксическая схема этого сочетания.

Вот это-то отношение представления (отношение репрезентации — отражение в диалектико-материалистическом смысле), отношение, в составе которого одна чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, исполняет роль или функцию представителя совсем другой вещи, а еще точнее — всеобщей природы этой другой вещи, т.е. чего-то «другого», чувственно-телесно вовсе на нее не похожего, и тем самым обретает новый план существования, — вот это-то отношение и обрело в гегелевской терминологической традиции титул «идеальности».

Нетрудно понять, что это отнюдь не произвольный семантический каприз Гегеля и гегельянцев, а терминологическое обозначение очень важного, хотя Гегелем и не понятого до конца, фактического положения дел. «Идеальность», по Гегелю, и начинается лишь там, где чувственно-воспринимаемая вещь, оставаясь самой собою, превращается в представителя совсем «другого», там, где ее «для-себя-бытие не есть ее для-себя-бытие». Там, где это «другое» превращает ее в форму своего бытия (он поэтому и иллюстрирует «идеальность» образом толчков, «соприкосновения», «опосредования», хотя в толчке тело «идеально» лишь в одной точке, в той самой точке, в которой оно переливается в другое тело). За цеховой схоластикой гегелевской терминологии тут крылось принципиально важное соотношение, в полной мере вскрытое лишь Марксом в ходе его анализа товарного фетишизма и денежной формы стоимости, денежной формы выражения, т.е. представления, стоимости.

Маркс в «Капитале» вполне сознательно использует термин «идеальное» в том его формальном значении, которое придал этому термину Гегель, а не в том, в каком его употребляла вся догегелевская традиция, включая Канта, — хотя философско-теоретическое толкование того круга явлений, который и там и тут одинаково именуется «идеальным», полярно противоположно его гегелевскому толкованию. Значение термина «идеальное» у Маркса и Гегеля одно и то же, а вот понятия (т.е. способности понимания) этого «одного и того же» — глубоко различны. Ведь «понятие» в диалектически-трактуемой Логике — это синоним «понимания сути дела», существа тех явлений, которые этим термином лишь

¹⁸ Никакого «изоморфизма», «гомоморфизма» и прочих «морфизмов» тут искать нечего. Нет их.

обозначаются, а не «значение термина», формально трактуемое как совокупность «признаков» тех явлений, к которым сей термин надлежит применять.

Поэтому-то Маркс, как и всякий подлинный теоретик, не любил менять исторически сложившиеся «значения терминов», устоявшуюся номенклатуру явлений, но зато, точно и строго пользуясь ею, предлагал существенно иное, даже противоположное традиционному, понимание этих явлений. В отличие от «теоретиков», которые принимают и выдают за научные открытия чисто терминологическое переодевание старых истин, изобретение новых терминов, ни на йоту не продвигающее вперед уже имеющееся понимание, «понятие», «определение понятия»¹⁹.

Анализируя в своем «Капитале» деньги, эту столь знакомую всем и тем не менее столь же загадочную категорию социальных явлений, Маркс формулирует следующее определение: «Der Preis oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene also nur ideelle oder vorgestellte Form»²⁰.

«Идеальной» здесь названа ни больше ни меньше как стоимостная форма продуктов труда вообще («die Wertform überhaupt»).

Поэтому читатель, для которого термин «идеальное» есть синоним «имманентного сознанию», «существующего лишь в сознании», «лишь в представлении людей», лишь в их «воображении», попросту неверно прочитает выраженную здесь мысль, то есть обретет превратное понимание Маркса, ничего общего с его действительным пониманием не имеющее. Ведь в таком случае текст прочитается так, что и Капитал — а он есть не что иное, как именно стоимостная форма организации и развития производительных сил, форма функционирования средств производства, — тоже существует (по Марксу!) лишь в сознании, лишь в субъективном воображении людей, а «не на самом деле».

Но ведь ясно же, что так понимать суть дела может только какой-нибудь Чейз, но никак не Карл Маркс, т.е. последователь Беркли, а все не материалист.

Идеальность формы стоимости заключается, по Марксу, разумеется, не в том, что эта форма представляет собой психический феномен, существующий лишь под черепной крышкой товаровладельца или теоретика, а в том, что в данном случае, как и в массе других случаев, телесная осязаемая форма вещи (например, сюртук) является лишь формой вы-

¹⁹ Заметим, что неопозитивисты, принципиально отождествляющие «определения понятия» с «определениями термина», тем самым по-своему решают и проблему «идеального», по существу лишая эту важнейшую категорию научного смысла, отсюда противопоставление «идеального» «материальному» в разряд «метафизических», т.е. на их языке — донаучных и антинаучных различений.

²⁰ *Marx K. Das Kapital. Erster Band. Berlin, 1969. S. 110* (русский перевод см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 105*).

ражения совсем другой «вещи» (холста как стоимости), с которой она не имеет ничего общего. Стоимость холста представлена, выражена, «воплощена» в форме сюртука, а форма сюртука есть «идеальная, или представленная, форма» стоимости холста.

«Как потребительная стоимость, холст есть вещь, чувственно отличная от сюртука; как стоимость, он “сюртукоподобен”, выглядит совершенно так же, как сюртук. Таким образом, холст получает форму стоимости, отличную от его натуральной формы. Его стоимостное бытие проявляется в его подобии сюртуку, как овечья натура христианина — в уподоблении себя агнцу божию»²¹.

Это — вполне объективное (так как совершенно от сознания и воли товаровладельца не зависящее и вне его сознания складывающееся) отношение, внутри которого натуральная форма товара *B* становится формой стоимости товара *A*, или тело товара *B* становится зеркалом стоимости товара *A* — полномочным представителем его «стоимостной» природы, той «субстанции», которая «воплощена» и там и тут.

Поэтому, а не почему-либо еще, форма стоимости идеальна, то есть представляет собою нечто совершенно отличное от осязаемо-телесной формы той вещи, в которой она представлена, «репрезентирована», выражена, «воплощена», «отчуждена».

Что же именно «другое» тут выражено или представлено? Сознание людей? Их воля? Никак нет. Как раз наоборот, и воля и сознание людей определяются этой объективной идеальной формой, а выражено в ней, «представлено» ею, определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Иными словами, «представлена» тут форма деятельности людей, совместно осуществляемая ими форма жизнедеятельности, сложившаяся вполне стихийно, «за спиной сознания», и вещественно зафиксированная в виде вышеобрисованного отношения между вещами, как вещь. Этим, а ничем другим создается идеальность такой «вещи», ее «чувственно-сверхчувственный характер».

Идеальная форма тут действительно противостоит индивидуальному сознанию и индивидуальной воле как форма внешней вещи (вспомним кантовские талеры) и необходимо воспринимается именно как форма внешней вещи, но не как ее осязаемо-телесная форма, а как представленная ею (выраженная ею, воплощенная в ней) форма другой такой же осязаемо-телесной вещи, отличная, однако, от осязаемой телесности обеих вещей и ничего общего с их чувственно воспринимаемой физической природой не имеющая. Воплощена и «представлена» тут определенная форма труда, определенная форма человеческой предметной деятельности, т.е. преобразования природы общественным человеком.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 61.

Тут-то и находится разгадка тайны «идеальности». Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности, отражающая объективную реальность. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, отражающая объективную реальность, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» — это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, т.е. индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» — продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение, и вместе с тем идеальное в форме знания отражает объективную реальность, не зависящую от человечества. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот, форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций и человека, и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она — «идеальность» — все время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит ее зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как *actus purus*. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

В самом деле, это прекрасно понимал и Гегель, нелепо говорить о «деятельности», которая ни в чем определенном не осуществляется, не «воплощается», не реализуется в чем-то телесном, хотя бы в слове, в речи, в языке. Если таковая «деятельность» и существует, то никак не в действительности, а только в возможности, только потенциально, ста-

ло быть, не как деятельность, а как нечто ей противоположное — как бездеятельность, как отсутствие деятельности.

Поэтому-то и, по Гегелю, «дух», как нечто идеальное, как нечто противостоящее миру телесно зафиксированных форм, вообще не может осуществить «рефлексию» (т.е. осознать формы своей собственной структуры) иначе, как предварительно противопоставив «самого себя — самому себе» как отличный от самого себя «предмет», как «вещь». Для абсолютного духа это столь же неисполнимо, как и желание красавицы полюбоваться своей собственной физиономией при отсутствии зеркала, в котором она может рассматривать себя как нечто «другое», как вне себя существующий образ. Глаз сам себя не видит, он видит только другое, пусть даже это другое — другой глаз, его собственное зеркальное отражение.

Говоря о стоимостной форме как об идеальной форме вещи, Маркс совсем не случайно прибегает к образу зеркала:

«В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»²².

Маркс сам проводит тут недвусмысленную параллель между своей теорией относительно «идеальности» стоимостной формы и пониманием «идеальности» у Гегеля, которое учитывает диалектику становления коллективного самосознания человеческого рода. Да, Гегель понимал ситуацию куда шире и глубже, нежели «фихтеанский философ», устанавливая, что «дух», прежде чем он сможет рассмотреть самого себя, должен утратить свою незапятнанную «веществом чувственности» чистоту и прозрачность, должен сам себя превратить в предмет и в виде этого предмета противопоставить самого себя самому себе. Вначале хотя бы в виде Слова, в виде словесно-вербального «воплощения», а затем и в виде орудий труда, и статуй, и машин, и пушек, и храмов, и фабрик, и конституций, и государств, в виде грандиозного «неорганического тела человека», в виде чувственно-воспринимаемого тела цивилизации, которое для него и служит лишь зеркалом, в котором он может рассматривать сам себя, свое «инобытие», постигая в этом рассматривании свою собственную «чистую идеальность», понимая самого себя как «чистую деятельность». Гегель прекрасно понимал, что «идеальность», в качестве «чистой деятельности», непосредственно не дана и не может быть дана «как таковая», сразу во всей ее чистоте и незамутненности, что она постигается единственно через анализ ее «воплощений», через ее отражение в зеркале осязаемо-телесной действительности, в зеркале

²² Там же. С. 62. Примечание.

системы вещей (их форм и отношений), созданных деятельностью «чистого духа». По плодам их узнаете их — не иначе.

Идеальные формы мира — это, по Гегелю, осуществленные в каком-либо материале формы «чистой» деятельности. Если они в осязаемо-телесном материале не осуществлены, они остаются невидимыми и неведомыми для самого же деятельного духа, не могут быть им осознаны. Чтобы их разглядеть, их обязательно надо «овеществить», т.е. превратить в формы и отношения вещей. Только при этом условии идеальность существует, обладает наличным бытием только как овеществленная и овеществляемая форма деятельности — форма деятельности, ставшая и становящаяся формой предмета, осязаемо-телесной вещи вне сознания, и ни в коем случае не как трансцендентально-психологическая схема сознания, не как внутренняя схема «Я», отличающего себя от самого себя внутри самого себя, как то получалось у «фихтеанского философа».

Как внутренняя схема деятельности сознания, как схема, «имманентная сознанию», идеальность может иметь лишь мнимое, лишь призрачное существование. Реальной она становится лишь в ходе ее овеществления, опредмечивания (и распредмечивания), отчуждения и снятия отчуждения. Нетрудно заметить, насколько резоннее и реалистичнее было это понимание по сравнению с кантовско-фихтеанским; оно ухватывало действительную диалектику становления «самосознания» людей, охватывало те действительные фазы и метаморфозы, в смене которых только и существует «идеальность» мира.

Поэтому-то Маркс и примыкает в терминологическом отношении к Гегелю, а не к Канту или Фихте, старавшимся решить проблему «идеальности» (т.е. деятельности), копаясь «внутри сознания», без выхода оттуда во внешний, чувственно воспринимаемый телесный мир — в мир осязаемых телесных форм и отношений вещей.

Такое гегелевское определение термина «идеальность» охватывает весь круг явлений, внутри коего действительно существует «идеальное», понимаемое как телесно воплощаемая форма активной деятельности общественного человека. Как деятельность в форме вещи или наоборот, как вещь под формой деятельности, в качестве «момента» этой деятельности, в качестве ее мимолетной метаморфозы.

Без понимания этого обстоятельства вообще невозможно было бы разобраться в тех чудесах, которые демонстрируют людям товар, товарная форма продукта, особенно в ее ослепительно-денежной форме, в форме пресловутых «реальных талеров», «реальных рублей» или «реальных долларов». Вещей, которые при самом минимальном теоретическом понимании их сразу же оказываются вовсе не «реальными», а насквозь «идеальными». «Вещей», к разряду которых столь же недвусмысленно относятся и слова, единицы языка, и многие другие «вещи». Вещи, которые, будучи вполне «материальными», осязаемо-телесными образованиями, все свое «значение» (функцию и роль) обретают от «ду-

ха», от «мышления» и даже обязаны ему своим определенным телесным существованием. Вне духа и без духа нет и слова, есть лишь колебания воздуха.

Таинственность этой категории «вещей» — тайна их «идеальности», их «чувственно-сверхчувственного характера», и была впервые научно раскрыта Марксом в ходе анализа товарного фетишизма, в ходе анализа товарной (стоимостной) формы продукта, как типичнейшей и фундаментальной формы этого ряда, как «чисто идеальной формы».

«Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это — физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещи и вытекающими из нее отношениями вещей»²³.

Поэтому-то Маркс и характеризует товарную форму как идеальную форму, т.е. как форму, не имеющую решительно ничего общего с реальной, телесно осязаемой формой того тела, в котором она представлена (т.е. отражена, выражена, овеществлена, опредмечена, отчуждена, реализована) и посредством которой она только и «существует», обладает «наличным бытием».

Она «идеальна» потому, что не заключает в себе ни одного атома вещества того тела, в котором она представлена, ибо это — форма совсем другого тела. И это другое тело присутствует здесь не телесно-вещественно — «телесно» оно находится совсем в другой точке пространства, — а только опять-таки «идеально», ни одного атома его вещества здесь тоже нет. Химический анализ золотой монеты не обнаружит в ней ни одной молекулы ваксы, как и наоборот. Тем не менее золотая монета представляет (выражает) стоимость сотни банок ваксы как раз и именно своим весом и блеском. И конечно, этот акт представления совершается вовсе не в сознании продавца ваксы, а вне его сознания в любом «смысле» этого слова, — вне его головы, в пространстве рынка,

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 82.

и без того, чтобы он имел хотя бы малейшее подозрение о таинственной природе денежной формы и о сути цены ваксы. Каждый может тратить деньги, не зная, что такое деньги.

По этой же причине человек, уверенно пользующийся родным языком для выражения самых тонких и сложных жизненных обстоятельств, окажется в очень трудном положении, если ему придет в голову обрести сознание отношения между «знаком» и «значением». То сознание, которое он может почерпнуть из лингвистических трудов, при нынешнем состоянии лингвистической науки скорее поставит его в положение сороконожки, неосмотрительно задавшейся вопросом о том, с какой ноги она начинает ходить. Слава богу, что такого рода вещи остаются «вне сознания». И вся загвоздка, причинившая столько хлопот и философии, заключается как раз в том обстоятельстве, что «идеальные формы», подобные форме стоимости, форме мышления или синтаксической форме, всегда возникали, складывались и развивались, чем дальше, тем больше превращаясь в нечто всецело объективное, совершенно независимо от чьего бы то ни было сознания, в ходе процессов, протекавших вовсе не в голове, а каждый раз вне ее, хотя и при ее участии.

Если бы дело обстояло иначе, идеализм Платона и Гегеля и в самом деле был бы в высшей степени странным заблуждением, каким-то несуразным бредом, никак не достойным умов такого масштаба и такого влияния. Объективность «идеальной формы» — это, увы, не горячий бред Платона и Гегеля, а совершенно бесспорный, очевиднейший и даже каждому обывателю знакомый упрямый факт. Факт, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн, не говоря уже о тысячах мыслителей рангом ниже.

Идеализм — не следствие элементарной ошибки наивного школьника, вообразившего грозное привидение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм — это спекулятивная интерпретация объективности идеальной формы, т.е. факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры.

Материализм в данном случае может заключаться только и именно в научном объяснении факта, а не в его игнорировании. Формально же факт выглядит {именно так, как его и изобразили мыслители «линии Платона»:} как объективная, несмотря на свою очевидную бестелесность, форма движения физически осязаемых тел. Бестелесная форма, управляющая судьбами вполне телесных форм, определяющая, быть им или не быть. Форма как некая бесплотная, однако всесильная «душа» вещей. Форма, сохраняющая себя в самых различных телесных воплощениях и не совпадающая ни с одним из них. Форма, про которую нельзя сказать, где именно она «существует». Везде — и нигде в частности. И уж во всяком случае не в голове Иван Иваныча или Петра Петровича, хотя и в ней тоже.

Вполне рациональное, очищенное от всякой мистики понимание «идеального», как «идеальной формы» реального, материального по своей субстанции мира, в общей форме было достигнуто К. Марксом как раз в ходе конструктивно-критического преодоления гегелевской концепции идеальности, а в частной форме — как решение вопроса о форме стоимости через критику политической экономии, т.е. классической трудовой теории стоимости. Идеальность формы стоимости — типичнейший и характернейший случай идеальности вообще, и поэтому на марксовской концепции формы стоимости могут быть конкретно продемонстрированы все преимущества диалектико-материалистического взгляда на идеальность и на «идеальное».

Форма стоимости понимается в «Капитале» именно как овеществленная (представленная или «представшая» как вещь, как отношение вещей) форма общественно-человеческой жизнедеятельности. Непосредственно она и предстает перед нами как телесное, физически осязаемое «воплощение» чего-то «иного», и этим «иным» не может быть какое-то иное физически-осязаемое «тело», другая «вещь», или «вещество», или субстанция, понимаемая как вещество, как некоторая физически осязаемая материя.

Единственной альтернативой тут оказывается допущение некоторой бестелесной субстанции, некоторого «невещественного вещества», и классическая философия подсказывала тут достаточно логическое решение: такой странной «субстанцией» может быть только деятельность — «чистая деятельность», «чистая формообразующая активность», «actus purus». Но в сфере экономической деятельности эта субстанция естественно расшифровывалась как труд, как физический труд человека, преобразующий физическое тело природы, а «стоимость» — как осуществленный труд, как «воплощенный» акт труда.

Поэтому именно в политической экономии научная мысль и сделала первый решительный шаг к разгадке существа «идеальности». И уже Смит и Рикардо — люди, достаточно от философии далекие, — ясно разглядели «субстанцию» загадочных стоимостных определений в труде.

Однако понятая со стороны «субстанции» стоимость так и осталась загадочной со стороны ее «формы», классическая трудовая теория стоимости так и не смогла уразуметь, почему эта субстанция выражается именно так, а не как-нибудь иначе? Классическую буржуазную традицию этот вопрос, впрочем, не очень-то и интересовал, и Маркс ясно показал причину ее равнодушия к этой теме. Так или иначе, а «дедукция», то есть теоретическое выведение формы стоимости из ее «субстанции», для буржуазной науки так и осталась непосильной задачей. В итоге по-прежнему загадочной и мистической осталась тут и идеальность этой формы.

Поскольку же теоретики упирались, можно сказать, носом в таинственные — физически-неосязаемые — свойства этой формы, постольку они вновь и вновь возвращались на проторенные пути толкования «иде-

альности», отсюда и представление о существовании неких «идеальных атомов стоимости», весьма напомиравших лейбницевские монады, невещественные и непротяженные кванты «духовной субстанции».

Марксу, как экономисту, здесь и помогло то обстоятельство, что он не был столь наивен в философии, как Смит и Рикардо.

Увидев в фихтеанско-гегелевской концепции идеальности как «чистой идеальности» абстрактно-мистифицирующее описание реального, физически-осязаемого труда общественного человека, процесса физического преобразования физической природы, совершаемого физическим же телом человека, он и получил теоретический ключ к разгадке идеальности формы стоимости.

Стоимость вещи предстала как овеществленный труд человека, и, стало быть, форма стоимости оказалась не чем иным, как овеществленной формой этого труда, формой человеческой жизнедеятельности, представшей перед человеком формой преобразованной ею вещи.

И тот факт, что это вовсе не форма вещи самой по себе (т.е. вещи в ее естественно-природной определенности), а воплощенная в вещество природы форма общественно-человеческого труда или формообразующей деятельности общественного человека, — этот факт и заключал в себе разгадку «идеальности». Вполне рациональную, фактическую разгадку, материалистическую интерпретацию всех мистически-загадочных определений стоимостной формы как идеальной формы.

Именно понимание «формы стоимости вообще» как «формы чисто идеальной» и дало возможность К. Марксу впервые в истории политической экономии уверенно различить материальные формы отношений между людьми, как отношений, завязывающихся между ними в процессе производства материальной жизни совершенно независимо от их сознательных намерений (от их воли и сознания), и идеальное выражение этих отношений в формах их сознательной целесообразной воли, т.е. в виде тех устойчивых идеальных образований, которые Маркс назвал «объективными мыслительными формами».

Это — то самое различие, на важности которого настаивал позднее (в 1894 году) В. И. Ленин, различие между материальными и идеологическими отношениями. В разряд последних он относил, как хорошо известно, правовые, политические и государственно-политические отношения между людьми, предметно-оформленные в виде соответствующих учреждений — в виде органов государственной власти, в структуре политических партий и других социальных организаций, а ранее — в виде Церкви с ее строгой иерархией, в виде систем обычаев и ритуалов и пр.

Все эти отношения и соответствующие им учреждения, будучи идеальными формами выражения материальных (экономических) отношений, существуют, конечно же, не в голове, не внутри мозга, а в том же самом реальном пространстве человеческой жизнедеятельности, что и материальные, экономические отношения производства.

Именно поэтому их так часто и путают друг с другом, усматривая экономические отношения там, где налицо лишь правовые формы их регулирования (и наоборот), — и путают так же беспардонно, как экономисты до Маркса путали «стоимость» с «ценой», т.е. материальный экономический факт с его собственным идеальным выражением в денежном материале.

«Чисто идеальную форму» выражения материального факта они принимали, ничтоже сумняшеся, за сам материальный, экономический факт, за «стоимость как таковую», за «стоимость вообще». Зато у них не вызывало никакого сомнения, что «стоимость как таковая», независимо от ее идеального выражения в цене, — это лишь «фикция», изобретенная классиками трудовой теории стоимости и существующая лишь в голове Смита, Рикардо и Маркса.

На том стояла и стоит до сих пор вся вульгарная политэкономия, начиная с Бэли и Д. С. Милля и кончая Д. Кейнсом, подставляющая на место анализа реальных материальных, экономических отношений и их имманентных форм копанием в сфере чисто идеальных образов этих отношений, предметно представленных в таких ходячих и самоочевидных «вещах», как деньги, векселя, акции, инвестиции, т.е. в зафиксированных правовыми нормами и дозволенных ими *сознательных* взаимоотношениях между агентами капиталистического производства и обращения. Отсюда уже автоматически получается взгляд на экономические отношения как на отношения чисто психические, то бишь, на их языке, «идеальные».

Так, для Д. М. Кейнса «стоимость» — это миф, пустое слово. На самом деле, якобы, «существует» лишь рыночная цена. Поэтому и «норма процента» и все подобные категории — лишь «в высшей степени психологические феномены», а кризис перепроизводства — «это простое следствие нарушения деликатного равновесия самопроизвольного оптимизма. Оценивая перспективы инвестиций, мы должны поэтому принимать во внимание нервы, склонность к истерии и даже несварение желудка и реакцию на перемену погоды у тех, от самопроизвольной деятельности которых они главным образом зависят»²⁴.

Вот вам и следствие метафизического понимания отношений между «материальным» и «идеальным».

Из этого следует один вывод: метафизический материализм, с его наивным пониманием «идеального» и «материального», сталкиваясь с конкретно-научной (в данном случае с политэкономической) проблемой, требующей грамотно-философского (диалектического) различения между тем и другим, превращается, сам того не заметив, в чистейший субъективный идеализм берклианско-махистского толка. Неизбежное и справедливое наказание для метафизического материалиста, пренебрегающего диалектикой. Воюя против диалектики как «гегельян-

²⁴ Кейнс Дж.-М. Общая теория занятости, процента, денег. М., 1948. С. 195–196.

щины», он обязательно впадает в идеализм, бесконечно более мелкий и пошлый, нежели гегелевский.

Совершенно то же самое происходит с ним и там, где он сталкивается с проблемой так называемых «идеальных, или абстрактных, объектов» математического знания.

В математике вообще, а в особенности же в сочинениях, посвященных ее философско-гносеологическому обоснованию, с некоторых пор широкое распространение получило выражение «идеальный объект». Естественно возникает вопрос, насколько правомерно в данном случае это выражение с точки зрения материалистической философии, с точки зрения теории отражения? Что называют тут «идеальным», что вообще имеют в виду под этим словом?

Нетрудно убедиться, что это понятие обнимает собой все {наиболее важные} объекты математического мышления {— и топологические структуры, и мнимые числа вроде корня из минус единицы, и регулярности, обнаруживаемые в натуральном ряде чисел, и так далее и тому подобное. Короче говоря, все, что изучают ныне математики}.

Этот факт служит основанием для столь же широко распространенного утверждения, согласно которому не только математика, но и вся современная наука, в отличие от естествознания прошлых эпох, вообще именно (и только) идеальное (мир «идеальных объектов») и исследует, что идеальное и есть ее единственный и специфический предмет.

Представители неопозитивизма, само собой понятно, не упустили возможности усмотреть в этом обстоятельстве лишний аргумент против материализма, против тезиса, согласно которому математика, как и любая наука, исследует все же реальный, материальный мир, хотя и рассматривает его в своем особом ракурсе, под своим, специально-математическим, углом зрения.

И надо признать, что материализм недиалектический, стихийный оказывается тут явно несостоятельным, попадает в трудное положение, в безвыходную для него ситуацию. И повинно в том его наивное толкование «идеальности», категории идеального.

В самом деле: если вы под «идеальным» понимаете то (и только то), что находится в сознании, в голове человека, т.е. некоторый чисто психический или психофизиологический ментальный феномен, то вы уже тем самым оказались беспомощны перед субъективно-идеалистическим толкованием предмета современного математического знания, вынуждены капитулировать перед объединенными силами неопозитивизма, гуссерлианства и родственных им учений. Ибо силлогизм здесь получается убийственный: если верно то, что современная математика изучает «идеальные объекты», а «идеальные объекты», по вашему собственному заявлению, находятся в сознании, и нигде иначе, то вывод следует уже автоматически: современная математика исследует лишь события, протекающие в сознании и только в сознании, лишь в чело-

веческой голове, и никак не реальный, вне сознания и вне головы существующий мир.

Конечно, вы всегда можете сделать финт, сказав, что математики, рассуждая об «идеальных объектах», на самом деле, неведомо для себя «имеют в виду» нечто совсем иное, нежели философия, и именно — «материальное», объективный мир естественно-природных и общественно-исторических явлений, только выражаются при этом неточно.

Но это, конечно же, только финт, и на самом деле вы еще глубже увязнете в трудностях. Так просто этот вопрос не решается, и вам придется объяснять математикам, что же «на самом деле» скрывается за этим названием.

Если вы ответите им на это, что, скажем, «топологическая структура» есть на самом деле объект вполне материальный, а не идеальный, как они привыкли думать, то вы рискуете вызвать недоумение любого сведущего в математике человека. Вам укажут, что топологическая структура (и если бы только она одна!) есть все же математический образ, а никак не сама материальная действительность, и добавят, что уж кому-кому, а философу следовало бы чуть тоньше разбираться в различиях между материальным объектом и математической конструкцией.

И математик будет в этом пункте совершенно прав, так как он хорошо знает, что в мире чувственно-созерцаемых явлений, в мире физических фактов «топологическую структуру» искать бесполезно. Столь же хорошо он понимает, что объявить ту же топологическую структуру исключительно *психическим* явлением (как это склонен делать субъективный идеализм, в частности «методологический солипсизм» Рудольфа Карнапа и его последователей) — значит совершить не менее непростительный грех, значит отказать математической науке, а в конце концов и всему математическому естествознанию в объективном и необходимом значении ее построений.

И тогда Карл Поппер скажет, что мир «идеальных объектов» современной науки — это и не «физический мир», и не «психический мир», а некоторый явно «третий мир», существующий каким-то загадочным образом наряду с двумя перечисленными и от них обоих явно отличающийся. От мира *физических* явлений — наблюдаемых в синхрофазотронах, осциллографах и прочих хитроумных приборах — своей явной «бестелесностью» и «интеллигибельностью» (то есть своим чисто умопостигаемым характером), а от мира *психических* явлений — своей столь же очевидной собственной организованностью и независимостью от психики как отдельного лица, так и коллектива таких лиц, т.е. своей, очень своеобразной, объективностью и необходимостью.

И такое объяснение наверняка покажется представителю современного математического естествознания куда более убедительным и приемлемым, нежели объяснение, исходящее из позиции доморощенного стихийного и чуждого диалектике материализма. Не-

случайно Поппер и пользуется в ученом мире довольно большой популярностью.

Для недиалектического, для додиалектического материализма ситуация тут получается действительно безвыходная и коварная.

И единственная философская позиция, способная защитить в этом случае честь материализма, заключается в том, чтобы решительно отказаться от старого, метафизического понимания «идеальности» и столь же решительно принять то ее диалектико-материалистическое толкование, которое было разработано Карлом Марксом. Вначале на пути критически-материалистического преобразования гегелевской диалектики, исходившей из допущения «идеальности» самих по себе явлений внешнего мира, мира вне и до человека с его головой, а затем, еще более конкретно, в ходе позитивного решения проблемы «*формы стоимости*» и ее принципиального отличия *от самой стоимости* — этого типичнейшего случая противоположности между «формой чисто идеальной» и ее собственным *материальным* прообразом.

Этим и интересен, этим и актуален по сей день «Капитал», где эта проблема решена блистательно-диалектически и притом вполне конкретно — и в плане общефилософском, и в плане специально-экономическом, в плане грамотно-философского различения между «идеальной формой» выражения реального экономического факта и самим этим реальным, материальным, фактом.

Когда наука, в том числе и математическое естествознание, поймет до конца всю глубину и точность достигнутого в «Капитале» решения проблемы диалектического тождества и различия «идеального» и «материального», тогда и только тогда она перестанет верить Попперу с его толкованием мира «идеальных объектов» и «идеальных моделей» как «третьего мира», противостоящего, как нечто особое, и миру физическому, и миру психическому. Тогда Поппер и будет понят как феномен, в лице которого вконец запутавшийся в этой коварной проблеме неопозитивизм, *субъективный* идеализм Рассела и Карнапа, начал перерождаться в запоздалую разновидность архаического *объективного* идеализма, очень напоминающего традиционный платонизм.

Но для этого нужно диалектико-материалистическое решение проблемы «идеальности», то есть решение материалистическое по сути, но обогащенное уроками гегелевской диалектики, на которую Поппер, как и все неопозитивисты, предпочитает фыркать, не уразумев того простого исторического обстоятельства, что диалектик Гегель намного ближе к современному научному взгляду на вещи, чем Платон...

Идеальная форма вещи — это форма общественно-человеческой жизнедеятельности, но существующая вне этой жизнедеятельности, а именно — как форма внешней вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь. И наоборот, это форма вещи, но вне этой вещи, и именно — как форма жизнедеятельности человека, в человеке, «внутри человека».

А поскольку в развитых ее стадиях жизнедеятельность человека имеет всегда целесообразный, т.е. сознательно-волевой, характер, то «идеальность» и предстает как форма сознания и воли — как закон, управляющий сознанием и волей человека, как объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности. Поэтому-то так легко и оказывается изобразить «идеальное» исключительно как форму сознания и самосознания, исключительно как «трансцендентальную» схему психики и реализующей эту схему воли.

А если так, то платоновско-гегелевская концепция «идеальности» начинает казаться только недозволительной проекцией форм сознания и воли (формы мышления) на «внешний мир», а «критика» Гегеля сводится к упрекам его в том, что он «онтологизировал», «гипостазировал» (т.е. истолковал как определения вне сознания индивида существующего мира) чисто субъективные формы человеческой психики. Совершенно логично получается отсюда, что все категории мышления («количество», «мера», «необходимость», «сущность» и пр. и пр.) суть только «идеальные», то бишь только трансцендентально-психологические схемы деятельности субъекта и ничего более.

У Маркса, разумеется, была совсем иная концепция, согласно которой все без исключения логические категории суть только идеализированные (т.е. отраженные, превратившиеся в формы человеческой жизнедеятельности, прежде всего внешней, чувственно-предметной, а затем и «духовной») всеобщие формы существования объективной реальности, внешнего мира, существующего независимо от человека и человечества.

И никак не проекции форм психического мира на мир «физический». Концепция, как нетрудно усмотреть, как раз обратная по последовательности «теоретической дедукции».

Такое понимание «идеальности» основывается у Маркса прежде всего на материалистическом понимании специфики общественного — человеческого — отношения к миру (и его принципиального отличия от отношений животного к миру, от чисто биологического отношения):

«Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»²⁵.

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека — не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя, — то, что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию» как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса — и именно потому, что оно взято из ранних произведений, — не подчеркнута еще с достаточ-

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 565.

ной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочесть и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот: сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире, план жизнедеятельности, деятельность, направленная на усвоение специфически-общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу, и потому никак не закодированных в нем биологически, форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения. Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакций на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное — человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически-необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически-врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т.д. и т.п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это — такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы²⁶.

Это — чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее — биологическому

²⁶ См.: *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972; *Мещеряков А. И.* Слепоглухие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М., 1974.

организму вида *homo sapiens*) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспособлять все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность.

Наличие этого специфически-человеческого объекта, мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть — вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля — условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более — его «причина».

{Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, — это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.}

Сознание и воля делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой.

Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить в правила и схемы жизнедеятельности своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом.

Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности, т.е. наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в представителя, в полномочного представителя рода (т.е. всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных от-

ношений), — наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание, и волю, как специфически-человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, — только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, т.е. только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля, как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, завязавшегося вокруг некоторого общего дела²⁷.

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля — не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма его обнаружения, его выражения, его осуществления.

В более пространное рассмотрение сознания и воли (и их отношения к «идеальности») мы входить не будем, тут уже начинается специальная область психологии. Проблема же «идеальности» в ее общей форме, одинаково значимой и для психологии, и для лингвистики, для любой социально-исторической дисциплины, выходит, естественно, за пределы психологии как таковой и должна рассматриваться независимо от подробностей чисто психологического (как и политико-экономического) плана.

Психология вынуждена исходить из того обстоятельства, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое «опосредствующее звено», как исторически сложившаяся культура, выступающая как предпосылка и условие индивидуальной психики. Это — и экономические, и правовые формы отношений между людьми, и сложившиеся формы быта, и формы языка и т.д. и т.п. Для индивидуальной психики (для сознания и воли индивида) эта культура непосредственно выступает как «система значений», «овеществленных» и противостоящих ей вполне предметно, как «непсихологическая», как внепсихологическая реальность.

Это обстоятельство в его фундаментальном значении для психологии специально подчеркивает А. Н. Леонтьев:

«Итак, значения преломляют мир в сознании человека. Хотя носителем значений является язык, но язык не демиург значений. За языковыми значениями скрываются общественно выработанные способы

²⁷ Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975.

(операции) действия, в процессе которых люди изменяют и познают объективную реальность. Иначе говоря, в значениях представлена преобразованная и свернутая в материи языка идеальная форма существования предметного мира, его свойств, связей и отношений, раскрытых совокупной общественной практикой. Поэтому значения сами по себе, т.е. в абстракции от их функционирования в индивидуальном сознании, столь же не «психологичны», как и та общественно познанная реальность, которая лежит за ними»²⁸.

Поэтому-то превращение проблемы «идеальности» в психологическую (или, что еще хуже, психофизиологическую) проблему прямоком заводит материалистическую науку в тупик, ибо тайну идеальности хотят в этом случае раскрыть совсем не там, где она в действительности и возникает и разрешается, не в пространстве, где разыгрывается история реальных взаимоотношений между общественным человеком и природой, а внутри черепа, в материальных отношениях между нейронами. А это такая же нелепая затея, как и намерение обнаружить форму стоимости путем химического анализа золота или банкнот, в которых эта форма представлена взору и осязанию. Тот же самый фетишизм, то же самое приписывание естественно-природному веществу свойств, которые на самом деле принадлежат вовсе не ему, как таковому, а лишь представленным в нем формам общественно-человеческого труда, формам общественных отношений человека к человеку.

А ведь фетишизм — это и есть самая грубая, самая первобытная и дикая форма идеализма, наделяющего (в фантазии, разумеется) всеми атрибутами «духа» кусок бревна, украшенный ракушками и перьями. Та самая грубая форма идеализма, которая ничем не отличается от поведения животного, пытающегося облизывать и кусать электрическую лампочку, служащую для него (с легкой руки экспериментатора) сигналом приема пищи. Для животного, как и для фетишиста, лампочка и бревно вовсе не «сигналы», не обозначения «чего-то другого», а самая что ни на есть физическая часть физической ситуации, непосредственно определяющей их поведение. Так и китайцы нещадно избивают слепленного из глины идола, если тот не желает ниспослать дождь на их поле.

Загадка и разгадка «идеализма» лежит именно тут, в особенностях психики, не умеющей различать в составе чувственно-осязаемой ею, вне ее мозга существующей «достоверности» две принципиально разных, и даже противоположных, категории явлений — естественно-природные свойства вещей, с одной стороны, и те их свойства, коим они обязаны не природе, а общественно-человеческому труду, в этих вещах воплощенному, в этих вещах осуществленному и осуществляемому.

²⁸ Леонтьев А. Н. Деятельность и сознание // Вопросы философии, 12, 1972. С. 134.

Это тот самый пункт, где непосредственно сливаются такие противоположности, как грубо наивный материализм и столь же грубо наивный идеализм, т.е. происходит прямое отождествление материального с идеальным и наоборот, происходящее не от большого ума масштаба Платона и Гегеля, а как раз от недостатка этого ума, без раздумья принимающего все то, что существует вне головы, вне психики, за «материальное», а «идеальным» именуящего все то, что находится «в голове», «в сознании».

Маркс именно так и понимает суть той путаницы, из которой так и не смогла найти выход буржуазная политическая экономия. В подготовительных рукописях к «Капиталу» он пишет:

«Грубый материализм экономистов, рассматривающих общественные производственные отношения людей и определения, приобретаемые вещами, когда они подчинены этим отношениям, как *природные свойства* вещей, равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму, который приписывает вещам общественные отношения в качестве имманентных им определений и тем самым мистифицирует их»²⁹.

Действительный, научный, а не грубый материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы объявлять «первичным» все то, что находится вне мозга индивида, называя это «первичное» «материальным», а все, что находится «в голове», — «вторичным» и «идеальным». Научный материализм состоит в умении проводить принципиальную границу в составе самих чувственно-осознаваемых, чувственно-воспринимаемых «вещей» и «явлений», в умении там, а не где-нибудь видеть различие и противоположность «материального» и «идеального».

Именно такой материализм и обязывает понимать это различие не как понятное каждому обывателю различие между «реальными и воображаемыми талерами» (долларами, рублями или юанями), а как различие, лежащее куда глубже, а именно в самой природе общественно-человеческой жизнедеятельности, в ее принципиальных отличиях от жизнедеятельности как любого животного, так и от биологической жизнедеятельности своего собственного организма.

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно только то, что и в самом человеке, и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного филосо-

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 198.

фией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о каком «идеальном» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида.

{Потому-то, а не в силу «глупости идеалистов» люди (и вовсе не только и даже не столько философы) и путают «идеальное» с «материальным», то и дело принимая одно за другое. Философия же, даже платоновско-гегелевская, есть единственный путь к распутыванию этой наивной первобытно-обывательской путаницы, хотя обыватель-то как раз больше всех и кичится превосходством своего «трезвого ума» над «мистическими конструкциями Платона и Гегеля».}

Идеализм — не плод недомыслия, а законный и естественный плод того мира, где «вещи обретают человеческие свойства, а люди опускаются до уровня вещественной силы»³⁰, где вещи наделяются «духом», а человеческие существа этого «духа» начисто лишаются. «“Товарный фетишизм” и все вытекающие из него на более конкретной стадии экономического анализа оттенки той же закономерности — нечто действительно существующее, продукт реальной исторической метаморфозы»³¹, как точно формулирует в своей книге о Марксе Мих. Лифшиц. Объективная реальность «идеальных форм» — это не досужая выдумка злокозненных идеалистов, как то кажется псевдоматериалистам, знающим на одной стороне «внешний мир», а на другой — только «сознающий мозг» (или «сознание как свойство и функцию мозга»). Этот псевдоматериализм, при всех своих благих намерениях, обеими ногами стоит в той же самой мистической трясине фетишизма, что и его оппонент — принципиальный идеализм. Это тоже фетишизм, только уже не бревна, бронзового идола или «логоса», а фетишизм нервной ткани, фетишизм нейронов, аксонов и дезоксирибонуклеиновых кислот, которые заключают в себе на самом-то деле так же мало «идеального», как и любой валяющийся на дороге камень. Так же мало, как мало «стоимости» заключает в себе еще не отысканный алмаз, каким бы огромным и тяжелым он ни был.

Другое дело — *мозг*, отшлифованный и пересозданный трудом; *он-то* только и становится органом, более того, полномочным представителем «иде-

³⁰ Лифшиц М. А. Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972. С. 130.

³¹ Там же.

альности», идеального плана жизнедеятельности, свойственного только Человеку, общественно-производящему свою материальную жизнь существу. В этом и заключается действительный научный материализм, умеющий справиться с проблемой «идеального».

И когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное, пережитое в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи вида «*homo sapiens*», растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают.

В голове же, понимаемой натуралистически (т.е. так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог, физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть — так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом», который мозгу противостоит как особый предмет, как тем или иным образом овеществленная форма общественно-человеческой жизнедеятельности, как цель — неотъемлемый компонент этой жизнедеятельности, как человеческое значение вещи.

Поэтому-то «материалисты», толкающие физиологов на нелепые поиски «идеального» в мозгу, в толще нервной ткани коры, в глубине «церебральных микроструктур» и тому подобных вещах, в конце концов добиваются только одного — полной дискредитации материализма как принципа научного мышления. Ибо никакого «идеального» физиологи под черепной крышкой так и не находят, сколько ни ищут. Ибо его там и нет, {потому-то такие псевдоматериалисты наносят науке о человеке и об «идеальном» куда больший вред, чем Платон с Гегелем, вместе взятые. Последние, при умном их прочтении, оказывают даже пользу, которую никак не в состоянии принести глупые «материалисты», т.е. материалисты философски малограмотные, не прошедшие школу диалектики, но зато кичащиеся своим мнимым материализмом}.

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (т.е. социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе.

{Идеальность есть характеристика вещей, но не их естественно-природной определенности, а той определенности, которой они обязаны труду, преобразующе-формообразующей деятельности общественного человека, его целесообразной чувственно-предметной активности.}

Идеальная форма — это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом, воспроизводящим формы самого объективного материального мира, существующего независимо от человека. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представляющая перед самим творцом как форма вещи или как особое отношение между вещами, такое отношение, в котором одна вещь реализует, отражает другую, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих вещей, { исторически-социально «положенные» в них формы — за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие формы и отношения — за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы» }.

Здесь-то { а не в «глупости» или необразованности людей } и лежит причина всех идеалистических иллюзий платоновско-гегелевского типа. Поэтому и философско-теоретическое опровержение объективного идеализма (концепции, согласно которой идеальность вещей предшествует материальному бытию этих вещей и выступает как их «причина») и смогло совершиться только в форме позитивного понимания действительной (объективной) роли «идеального» в процессе общественно-человеческой деятельности, преобразующей естественно-природный материал (включая сюда и собственное «органическое тело» человека, его биологически-врожденную морфологию с ее руками и мозгом).

В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное «природное» тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в «средство» и в «орган» своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого начала на «природу» (на материю) как на материал, в котором «воплощаются» его цели, и как на «средство» осуществления своих целей. Поэтому-то он и видит в природе прежде всего то, что «годится» на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, т.е. то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности.

Так, на звездное небо он обращает свое внимание вначале исключительно как на «естественные часы, календарь и компас», как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности, и замечает их «есте-

ственные» свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности суть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности.

Но именно по той же причине он и принимает результаты своей преобразующей деятельности (положенные им самим формы и отношения вещей) за формы и отношения вещей самих-по-себе. Отсюда — фетишизм любого толка и оттенка, одной из разновидностей коего всегда был и остается философский идеализм — учение, принимающее идеальные формы вещей (т.е. воплощенные в вещах формы деятельности человека) за вечные, первожденные и беспредпосылочные «абсолютные» формы мироздания, а все остальное учитывающее лишь постольку, поскольку это «все остальное», т.е. все действительное многообразие мира, уже вовлечено в процесс труда, уже сделалось средством, орудием и материалом осуществления целесообразной деятельности, уже преломлено сквозь грандиозную призму «идеальных форм» — форм человеческой деятельности, уже предстояло (представлено) в этих формах, уже оформлено ими.

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически-человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное», как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. {А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.}

Идеальная форма — это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь, в том числе и такую, которая существует независимо от человека и человечества. «Иде-

альность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно — формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно-закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общезития, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует.

Поэтому-то с проблемой идеальности вещей и смог справиться только материализм диалектический.

АНДРЕЙ МАЙДАНСКИЙ

Восхождение к идеальному

Категория идеального образует ось, вокруг которой все время вращалась мысль Э. В. Ильенкова. Идеальное и его феномены он считал единственным настоящим предметом философии. Философия — это наука об идеях и идеальном. Другого предмета у нее нет. Категорию идеального — в разных ее ипостасях: формы стоимости, личности и таланта, общественных идеалов и, конечно, в ее собственно логической форме — Ильенков и исследовал в течение всей своей жизни.

I

В конце 50-х Ильенкова наряду с другими сотрудниками Института философии привлекли к проекту издания «Философской энциклопедии». При подготовке второго тома он исполняет уже обязанности внештатного редактора раздела диалектического материализма. В этом томе появились сразу семь его статей, в числе которых были «Идеал» (первая часть) и «Идеальное»¹.

В те времена разговоры об идеальном принято было начинать ритуальным цитированием Послесловия ко второму изданию «Капитала» Маркса: «Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»².

¹ В конце 50-х писатель Игорь Забелин, увлекшись «ноосферной» космологией Вернадского, призвал ученых к созданию теории идеального — «идеальнологии». Идеальное понималось им как свойство нервной ткани. «В личных беседах мне удалось убедить моего друга философа Э. В. Ильенкова взяться за общемировоззренческую разработку проблемы идеального», — вспоминал Забелин, — в результате чего и была написана статья «Идеальное» для «Философской энциклопедии» (*Забелин И. М. Человечество — для чего оно? М.: Советский писатель, 1970. Очерк 2*).

² *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Политиздат, 1955–1981. Т. 23. С. 21. «Das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle» (Karl Marx / Friedrich Engels. Werke. Berlin: Dietz Verlag, 1962. Bd. 23. S. 27).*

От этой формулы, конечно, веет радикальным материализмом. Проблема в том, как понимать это «преобразование» (или, может быть, «перевод»? — *Übersetzung*) и, как ни странно это звучит, что такое «человеческая голова»? Ильенков настаивал, что *человеческая* голова эта — орган *культуры*, а не натуры. Идеальное не скрывается в черепной коробке. Его телом, помимо мозга, является любая созданная человеком для человека вещь. Все, что попадает в круг человеческой деятельности, получает печать идеальности, становясь на то время, пока длится деятельность, жилищем и орудием идеального.

Ильенков определял идеальное как «наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта»³. Это форма деятельности, копирующая форму вещи, или же форма вещи, отделившаяся от самой этой вещи в процессе человеческой деятельности. Существует идеальное лишь в самый момент превращения формы вещи в форму деятельности и обратно. Как только человеческая деятельность прекратилась, в тот же миг угасает и идеальное.

Идеальное — это субъективное бытие предмета, его небытие в себе и бытие в другом и через другое. «Это то, чего нет и что вместе с тем есть... Это бытие, которое, однако, равно небытию»⁴. В гегелевской логике имеется подходящий термин — *инобытие* (*Andersein*). Маркс, описывая идеальную форму стоимости в «Капитале», воспользовался латинской идиомой *quid pro quo* — одно вместо другого.

Формы выражения идеального разнообразны, как сама природа. Нет в мире вещи, в натуральном теле которой не могло бы поселиться идеальное, и равным образом природа всякой вещи может быть выражена в идеальной форме. В этом смысле идеальное есть бесконечный и вечный атрибут Природы. Слова и числа, деньги и моральные заповеди, категории логики и художественные образы — всё это феномены или, если угодно, модусы идеальной реальности. Все их, вместе и по отдельности, исследовал Ильенков.

II

В 1968 году в «Вопросах философии» (8, с. 125–135) появилась статья Д. И. Дубровского «Мозг и психика», штурмовавшая ильенковскую теорию идеального и родственные ей взгляды другого философа — Ф. Т. Михайлова. Так началась затяжная полемика о природе идеального, не окончившаяся по сей день.

Для Дубровского «идеальное» — полный синоним «субъективного», некая психическая реальность, с одной стороны, отражающая внешний, материальный мир, а с другой, «информационно изоморфная» состояниям человеческого мозга.

³ Идеальное / Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 222.

⁴ Там же.

На мой взгляд, Дэвид Бэкхерст льстит Дубровскому, находя, что «идея “субъективной реальности” у Дубровского воспроизводит основные черты картезианского понятия “я”»⁵. У Декарта дух понимался как особая мыслящая субстанция, кардинально отличная от материальных вещей и событий, в том числе и от состояний мозга; тогда как Дубровский считает мышление функцией «нейродинамических структур». Это вполне обычный, чтобы не сказать вульгарный, материализм и эмпиризм, по сравнению с которым картезианский дуализм духа и тела был важным шагом вперед.

Спустя всего три месяца «Вопросы философии» напечатали ответ Ильенкова Дубровскому — «Психика и мозг»⁶. Понятия идеального как такового он тут не касается⁷, предпочитая вести речь о таких модусах идеального, как *личность, талант и гениальность*. О том, в какой мере жизнедеятельность человека объясняется его психофизиологией и в какой — общественными обстоятельствами и культурой.

В это самое время все внимание Ильенкова поглощает загорский эксперимент со слепоглыми детьми. Он пытается экспериментальным образом нащупать момент рождения идеального в пока еще не человеческой, «натуральной» психике, воочию увидеть самое интересное в мире таинство — акт появления на свет человеческого «я». А далее понять законы, согласно которым формируется мир идей и идеалов в душе маленького человека.

«Здесь появляется уникальная возможность с почти математической точностью зафиксировать те реальные условия, на почве которых только и возникают такие феномены, как сознание, самосознание, мышление, воображение, эстетическое и нравственное чувство... Процесс формирования специфичности человеческой психики здесь растянут во времени, особенно на первых — решающих — стадиях, а поэтому может быть рассмотрен под “лупой времени”, как бы с помощью замедленной киносъемки»⁸.

Общий принцип формирования человеческой личности был предельно ясен Ильенкову с самого начала: поскольку субстанцией идеального являются предметный мир культуры, постольку живое тело ребенка необходимо деятельно связать с этим миром. С той же целью

⁵ «Dubrovsky's idea of “subjective reality” reproduces the principal features of the Cartesian conception of the self» (*Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge University Press, 1991, p. 240).

⁶ Вопросы философии. 1968. II. С. 145–155.

⁷ Не потому, что «считал теорию Дубровского не заслуживающей серьезного опровержения (unworthy of serious refutation)», как предположил Бэкхерст (Op. cit., p. 241). Ильенков всерьез полемизировал с эмпиристским пониманием идеального и в «Философской энциклопедии», и особенно в «Диалектике идеального», где немалая доля критики адресуется напрямую концепции Дубровского.

⁸ Ильенков Э. В. Психика человека под «лупой времени» // Природа. 1970. I. С. 89.

педагогами школы Соколянского — Мещерякова был разработан метод «совместно-разделенной деятельности» воспитателя и ребенка. Деятельность эта строится «таким образом, чтобы ребенок постепенно перенимал все те специфически человеческие способы осознанного взаимодействия со средой, которые предметно зафиксированы в формах вещей, созданных человеком для человека»⁹.

Сознание и воля естественным образом возникают тут как формы ориентации в вещественном мире культуры; так же, как простая чувственность (пространственные образы, звуки, запахи и вкусы) служит для ориентации живого существа во внешнем природном мире.

III

Итоги своего многолетнего исследования идеального и его феноменов Ильенков подвел в объемистой рукописи «Диалектика идеального». Идеальное определяется здесь как *отношение между по меньшей мере двумя разными вещами, одна из которых адекватно представляет сущность другой*.

В природе встречаются разные отношения представления. Но это всегда бывает представление каких-либо *внешних свойств* предмета. Даже чувства, эта высшая форма натурального представления, схватывают и удерживают не более чем внешность вещей¹⁰.

Меж тем «идеальной» вправе именоваться лишь форма выражения *сущности* вещей, т.е. законов и причин их бытия. Причем это выражение должно быть чистым и безусловно адекватным. Деятельность человека, труд, выворачивает свой предмет «наизнанку», отсекая плоть его наличного бытия и очищая его сущность от шлака времени, чтобы явить ее на свет в идеально-чистом образе — *sub specie aeternitatis*.

Чтобы выражение сущности вещи было идеально чистым, материалом для него должно стать природное тело какой-либо *другой* вещи. Вещь вручает свою «душу» другой вещи, и та делается ее *символом*. Так дипломат символически представляет свою страну, деньги представляют стоимость всех товаров, а слова — значение разных вещей в культуре.

Идеальное есть представление *в ином и через иное*, притом это всегда *адекватное* представление, и представление самой *сущности* вещей. Как таковая сущность эта материальна. Идеальной является лишь сообще-

⁹ Ильенков Э. В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист. 1977. 2. С. 74.

¹⁰ Мы говорим об органической чувственности, не касаясь здесь тех *идеальных* чувств человеческого существа, которые, по словам Маркса, сделались *теоретиками*. — «Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden» (Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 / Werke, Ergänzungsband Erster Teil. S. 540).

емая ей человеческой деятельностью форма «инобытия». Идеальное есть то же материальное, только вывернутое *сущностью наружу*.

В сознании эта объективная идеальная форма человеческой деятельности обретает *субъективность*, оборачиваясь на себя и рефлектируя самое себя. «Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека», — отмечает Ильенков¹¹. Орудиями и «зеркалами», при помощи которых совершается рефлексия идеальной формы деятельности в себя, становятся храмы и статуи, книги и рисунки, вычислительные машины и музыкальные инструменты, и в первую очередь — кора больших полушарий мозга.

IV

Со смертью Ильенкова полемика о понятии идеального не окончилась. Дело приняло совершенно новый оборот после публикации в 1984 году рукописи М. А. Лифшица¹². Михаил Александрович принадлежал к старшему, довоенному поколению философов. Занимался он, в основном, эстетикой, был превосходным стилистом и имел энциклопедический склад ума. Лифшиц был дружен с Ильенковым с незапамятных времен, и нелегко понять, отчего он начал «диалог» об идеальном лишь после смерти своего друга.

Главный пункт его возражений Ильенкову состоял в том, что идеальное существует не только в пространстве человеческой деятельности, но и за ее пределами — в составе абсолютно любой вещи: «идеальное есть во всем».

«Идеальным» же Лифшиц именовал «некоторые пределы того, что дают нам наши чувственные восприятия в опыте... Такими пределами является идеальный газ, идеальный кристалл — реальные абстракции, к которым можно приближаться так же, как приближается с окружности многоугольник с бесконечно растущим числом сторон. Вся структура вселенной... опирается на нормы или образцы, достигнуть которых можно только через бесконечное приближение»¹³.

Собственно говоря, это и называется «идеалами» в обычном представлении: совершенный образец чего-либо, недостижимый горизонт, к которому стремится некто или нечто — без шансов на успех. В ранг философской категории это тривиальное представление об идеальном возвел Кант¹⁴, и Лифшиц проследовал по его стопам. Вот только

¹¹ Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Наст. изд. С. 55.

¹² Лифшиц Мих. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. 10. С. 120–145.

¹³ Об идеальном и реальном. С. 123.

¹⁴ «Идеал есть для разума прообраз (prototypon) всех вещей, которые... более или менее приближаясь к нему, все же бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» (Кант И. Сочинения, Мысль, Москва, 1964. Т. 3. С. 508).

Кант благоразумно остерегся приписывать абстрактным идеалам реальность по ту сторону «возможного опыта», тогда как Лифшиц провозгласил их реальными «опорами» вселенной.

Ильенков именовал «идеальным» нечто совсем, совсем иное. Ему, вслед за Марксом, термин «идеальное» служил для описания особой, «чувственно-сверхчувственной или общественной (sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche)» реальности¹⁵. Лифшица этот феномен «представительства», деятельного замещения одного предмета другим, «идеального полагания» себя как иного, слабо интересовал.

Всякий диалог или спор имеет смысл лишь при условии, что стороны говорят об одном и том же предмете. Любое разногласие предполагает молчаливое согласие — по меньшей мере согласие насчет значения слов. Лифшиц же начинает свой «диалог» с Ильенковым с перемены значения термина. У его «идеального» столь же мало сходства с «идеальным» Ильенкова, как у созвездия Пса с лающим «другом человека». Ильенков ищет идеальные формы в реальной человеческой деятельности, в предметно-практических отношениях между людьми, ну а мысль Лифшица витает в мире абстракций, любясь там «идеальными кристаллами».

Затянутый Лифшицем «диалог» с Ильенковым поэтому бессмыслен. С тем же успехом раввины вступали в «диалог» со Спинозой о Боге — вкладывая в слово «Бог» привычное им самим, библейское, но чуждое философу значение. Желая избежать подобных пустых «диалогов», Спиноза предупреждал, что «между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства»¹⁶. Не состоят в родстве и «идеальное» Ильенкова с «идеальным» Лифшица. Слово-то одно — «денотаты» разные.

Тем не менее за истекшие четверть века на тему этого псевдиалога об идеальном написана уйма статей и прочитаны десятки докладов на Ильенковских Чтениях. Вышла уже и книга¹⁷.

V

Самой острой проблемой теории идеального является проблема *адекватных форм* бытия идеального. Ильенков в качестве «типичнейшей и фундаментальной», «чисто идеальной» исследовал стоимостную форму обмена товаров. Отличительная особенность данной формы — в полном равнодушии к своей предметности. «Это — непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому

¹⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 82; Werke. Bd. 23. S. 86.

¹⁶ «Inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» (Tractatus theologico-politicus. Hamburg: apud Henricum Kunraht, 1670, p. 165).

¹⁷ Идеальное: Ильенков и Лифшиц (под ред. Г. В. Лобастова). М.: РГГУ, 2004.

чувственно-осязаемому материалу своего “воплощения”, своей “материализации”. Форма стоимости абсолютно независима от особенностей “натурального тела” того товара, в который она “вселяется”, в виде которого она *представлена*... Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно-осязаемого тела своего “воплощения”, от любой телесной реальности»¹⁸.

Высказанное здесь *логическое* истолкование идеального, кажется, порывает с общепринятым употреблением этого слова и вырастающим из него *эстетическим* пониманием идеального, как чего-то прекрасного, возвышенного и совершенного в своем роде. Многим при чтении этих строк подумалось, что ильенковское «идеальное» — холодная, абстрактно-логическая конструкция, утерявшая всякое родство с началами красоты и нравственности. Иначе как объяснить, что образцовым феноменом идеального у Ильенкова оказывается не живописное полотно, книга или партитура, а столь низменная вещь, как деньги?

В рукописях Маркса мы находим коллекцию уничижительных эпитетов, коими награждали денежную «форму стоимости» Софокл, Гете, Шекспир. Последний, кстати, тонко уловил характерный для денег момент безразличия к натуре вещей, обозвав золото «шлюхой человечества»¹⁹.

Остроумный эстетический опыт проделал И. А. Раскин, предложив «представить себе форму стоимости как художественный образ»²⁰. То место из «Диалектики идеального», в котором говорится о полном равнодушии стоимости к своим воплощениям, Раскин расценивает как «точное, полное описание... нечистой силы, черта, Сатаны». Этот злой гений человечества тоже принимает любую, какую пожелает, личину. Недаром золото прозвано «желтым дьяволом»: разработанный в христианской мифологии и искусстве образ «лукавого» совратителя с легкостью проецируется на деньги.

На это стоит заметить, что не только дьявол, но и любой библейский ангел обладал свойством превращаться во что попало. К примеру, в третьей книге Исхода ангел явился Моисею в образе пламенеющего тернового куста, так сказать, «неопалимой купины». Можно привести массу примеров *положительных* «бесформенных» персонажей античной мифологии: их подробный перечень читатель найдет в Овидиевых «Метаморфозах». Взять хотя бы пастуха тюленей Протея — безликое, но мудрое и доброе греческое божество.

С другой стороны, золото далеко не у всех ассоциировалось с чертами и девицами легкого поведения. У тех же поэтов золото сплошь и рядом упоминается в самых возвышенных фигурах речи. Этот ме-

¹⁸ Диалектика идеального // Наст. изд. С. 21.

¹⁹ «Common whore of mankind» (Timon of Athens, act IV, scene III).

²⁰ Раскин И. А. Различать духов (деньги и художественный образ) // Наст. изд. С. 75.

талл именуют еще «благородным», а идеальные времена благоденствия рода человеческого — «золотым веком». В платоновской «Политии» говорится, что в душах правителей-философов должно преобладать золото.

Гераклит сравнивал с золотом вечный космический первоогонь, от которого происходят вещи: «Всё обменивается на огонь и огонь на всё, подобно тому как на золото товары и на товары золото» [В 90 DK]. Разумеется, Гераклит ведет речь не о химическом элементе аурум, а о принимаемой золотом *денежной форме стоимости*. И эту форму стоимости дедушка диалектики примеряет на космический генезис всего сущего. Он словно предчувствует, тонкой кожей ума ощущает универсальность *логических* определений отношения «товар — золото», *идеальную всеобщность* этой формы рыночных отношений. А дело-то было во времена, когда товарно-денежные отношения страшно далеки еще от всеобщности *реальной*, не успели пока еще превратиться в «классику мира».

VI

Оставляя в стороне аллегории, можно указать еще одну «вещь», вполне и безусловно отвечающую ильенковскому описанию формы стоимости. Это — *понятие*. В классическом смысле этого слова, как форма понимания природы вещей. Понятие, коль скоро дух им располагает, остается вечно одним и тем же в любой из своих бесчисленных материальных личин — в буквах и звуках, числах и линиях, нейронах и электронах. Как и деньги, понятие с *дьявольской* легкостью может менять свое внешнее обличье и находиться в тысяче разных мест в одно и то же время. К примеру, понятие дома наличествует одновременно в голове архитектора, на выполненном им чертеже и в каменном «теле» построенного по этому чертежу здания.

А что за искушение для ума таится в понятии! Дьявол это отлично сознавал: прародителей человечества он соблазнял плодами с древа познания — *понятиями*: «Откроются глаза ваши, и станете вы, как боги, знающие добро и зло». Всё может надоест, кроме понимания, вторил библейскому змею другой знаток человеческих душ, Вергилий.

Понятие — это идеальное «в собственном соку», идеальнее некуда. Понятие явно выглядит более предпочтительным кандидатом на звание формы «типичнейшей и фундаментальной», «чисто идеальной», нежели форма стоимости. Последняя, в отличие от понятия, не является всеобщей формой человеческой деятельности. Свой универсальный характер она обретает лишь в особых исторических условиях, а потому рано или поздно должна его утратить. Форма стоимости родилась в процессе обмена товаров, ее не было прежде и она неизбежно исчезнет, испарится, с прекращением рыночных отношений между людьми.

Не является она, строго говоря, и формой *чисто* идеальной. Ибо у нее нет своего собственного *идеального содержания*. Содержанием стоимостной формы является *материальная* деятельность человека — труд, живой источник стоимости, ее «субстанция».

Маркс, рассуждая об идеальности формы стоимости, явно держал в уме, в качестве логической мерки, гегелевское *Begriffsbestimmung* (определение понятия). Параллель между деньгами и логическими категориями мы находим уже в ранних рукописях Маркса: «Логика — деньги духа, спекулятивная, мысленная стоимость человека и природы»²¹. Категории логики сходны с деньгами в своем абстрактном безразличии к индивидуальным особенностям *представляемых* ими предметов, к «потребительной стоимости» последних.

У Лифшица и Раскина истинной меркой идеальности выступает художественный образ. Они и деньги меряют этой совершенно чуждой их стоимостной природе меркой. Ничего удивительного, что деньги оказались у Лифшица «материальным отношением», а у Раскина — «превращенной формой идеального»...

Меж тем, деньги, даже если рассматривать их сквозь линзу *эстетического* определения идеального, как «совершенного в своем роде», без проблем выдерживают пробу на идеальность. Только надо рассматривать их *в своем роде*, т.е. строго в пределах породившего их мира товаров, меновых стоимостей. В этом пространстве рынка деньги — *идеальный* товар, прекрасный идеал, на который все прочие товары «бросают влюбленные взоры» (Маркс). Эти платонически-идеальные взоры, бросаемые товарами в сторону денег, суть не что иное, как *цены*. Ну а идеальными деньгами сделалось золото²².

Нелепо, конечно, видеть в деньгах идеал отношений человека к человеку *вообще*. Деньги идеальны лишь *в своем роде*: они были и остаются оптимальной, самой чистой и высшей из всех возможных форм выражения стоимости, и значит — формой *идеальной* во всех смыслах этого слова. Но вся идеальность денег немедленно улечивается, как только мы покидаем пространство товарных отношений, т.е. тех самых отношений, сущность которых идеальна (*ideale* — абсолютно адекватно) представлена в денежной форме и идеальным (*ideell*) моментом которых являются сами деньги.

В деньгах, рассматриваемых абстрактно, как художественный образ или моральный регулятив, ничего идеального нет. Они идеальны лишь в качестве формы *стоимости*, а не в качестве формы *чувственности*. Деньги идеальны как *экономическая* категория, в которой адекватнее всего «представлена» конкретная историческая форма разделения

²¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / Сочинения. Т. 42. С. 156. «Die Logik — das Geld des Geistes, der spekulative, der Gedankenwert des Menschen und der Natur» (Werke, Ergänzungsband Erster Teil. S. 571).

²² «Ideelles Geld oder Wertmaß wurde das Gold ...» (Das Kapital. S. 123).

труда и собственности. При любом ином, не экономическом, взгляде окажется, что в денежной форме стоимости не представлено ровно ничего существенного. Эстетическому созерцанию открывается там сплошное, абстрактное в своей чистоте *ничто*, гегелевское *das Nichts*. Так деньги превращаются в дьявола — в «образ безобразности» и «лицо безликости» (Раскин).

VII

Что чище, что «идеальнее» среди *всеобщих* форм идеальной деятельности человека? Понятие, или художественный образ, или правило нравственности?

Ясно, что три эти «модуса» идеального бытия — логический, эстетический и моральный — оторвала друг от друга сила абстракции, и по отдельности они существовать не могут. Согласимся и с тем, что все они суть подчиненные, лишь идеальные моменты практической человеческой деятельности, труда, преобразующего как внешний мир, так и самого человека. Об этом превосходно писал Ильенков, посему не станем повторяться. Не о том речь.

Коль скоро идеальное есть форма представления природы вещей, необходимо решить, который из его модусов позволяет представить природу вещей «идеальнее»? Что нам принять за эталон идеальной реальности: понятия, образы или ценности?

Так вот, понятие обладает всего одним, но в данном плане решающим преимуществом перед своими компаньонами. Это — *абсолютная свобода* представления природы вещей, достигаемая благодаря «дьявольскому» равнодушию понятия к своему инобытию. От понятия требуется лишь одно: адекватно выразить суть своего предмета, т.е. быть истинным. А выразить эту суть идеально-пластичная натура понятия позволяет в чем угодно, в любом природном материале.

Ни художественные образы, ни нормы нравственности не могут похвастаться подобной, поистине бесконечной, свободой выражения природы вещей. Их органическая слитность с чувственно-материальными условиями человеческой деятельности есть признак меньшей, по сравнению с понятием, чистоты и «прозрачности» предоставляемого ими вещам идеального инобытия. Но прямо тут же кроется *их* преимущество перед логической формой понятия: возможность непосредственного, чувственно-конкретного восприятия сущности предмета. Это — воспитываемое искусством и нравственностью умение «интегрально», еще до начала рассуждения, схватывать самую суть дела. «Интуиция», без помощи которой не получишь ни одного нового понятия²³.

²³ См. об этом: Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. 1964. 6.

Вместе эти три всеобщих модуса идеального, знакомые нам под именами Истины, Добра и Красоты, образуют человеческую душу — личность. Личность человека трехмерна, как и его органическое тело. В личности мы находим непосредственную действительность идеального — «действительность» в гегелевском понимании, как выступившую наружу, явленную сущность.

ИЛЬЯ РАСКИН

Различать духов (деньги и художественный образ)

Теория идеального — это теория образа, так как идеальное — это всегда, так или иначе, образ. То или иное понимание *художественного* образа выражает общее понимание идеального, и, со своей стороны, способно его уточнить.

В настоящее время наиболее развитая — и, видимо, наиболее соответствующая духу и букве марксизма — концепция идеального изложена в работах Э. В. Ильенкова. Для нашей темы наиболее существенны в этой концепции два момента. Первый: идеальное — не только и не столько отражение действительности «в голове» отдельного индивида, но по преимуществу — объективные образы действительности, функционирующие в составе культуры. Второй: образцом анализа идеального можно считать анализ Марксом формы стоимости, а эту последнюю — типичным и характерным примером идеального.

Форма стоимости как идеальное характеризуется так:

«Форму стоимости» может принимать на себя *любой* чувственно-воспринимаемый предмет, удовлетворяющий, прямо или косвенно, человеческую потребность, — любая «потребительная ценность». Это — непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно-осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она *представлена*. В том числе и от денег, которые тоже *лишь выражают*, представляют своим специфическим телом эту загадочную реальность, но ни в коем случае *не есть она сама*. Она всегда остается чем-то отличным от любого материального, чувственно-осязаемого тела своего «воплощения», от любой телесной реальности.

Своего собственного материального тела у этой мистически загадочной реальности нет, и потому она с легкостью меняет одну материальную форму своего воплощения на другую, сохраняясь во всех своих «во-

площениях” и “метаморфозах” и даже наращивая при этом свое “бестелесное тело”, управляя судьбами и движением всех тех единичных тел, в которые она вселялась, в которые она на время “материализовалась”. Включая тело человека»¹.

Можно ли все сказанное про форму стоимости как идеальное отнести к художественному образу? Судя по всему, нет. Тогда или неверна трактовка художественного образа (изложенная в работах самого Э. В. Ильенкова), или неверно утверждение, что форма стоимости — типичнейший пример идеального.

Ну, а если, все-таки, представить себе форму стоимости как художественный образ — что это за образ? Ни малейшего сомнения, приведенный выше текст есть вполне адекватное, точное, полное описание очень даже известного персонажа — нечистой силы, черта, Сатаны: этот «образ» достаточно представлен в искусстве, культуре, чтобы можно было на его счет ошибиться. Вспомним, что именно черт «не имеет собственного лица», а только напяливает чужие личины, будучи к каждой из них полностью безразличен, с легкостью меняя ее на любую другую, столь же безразличную. Не имеет собственного тела (будучи «духом»), а чужие тела использует с целью «наращивания своего бестелесного тела» (совращения, завлечения в свое «царствие»)... и т.д. «Образ, который они принимают, также зависит от их выбора; а так как самая сущность бытия бесов — ложь, образ этот — фальшивая видимость, маска. По характерной русской пословице, “у нежити своего облика нет, она ходит в личинах”»².

Примерно то же относится к образам всякого рода лицемеров и т.п. — короче, персонажей принципиально безликих и безликость утверждающих. Такой образ — это образ безобразности, лицо безликости. Можно ли подобное утверждать о природе художественного образа вообще? — Видимо, никак. Чтобы разобраться подробнее, посмотрим, хотя бы коротко, что такое форма стоимости как образ — образ чего она?

Форму стоимости возьмем сразу же в ее денежном выражении, так как деньги — наиболее адекватный и развитый образ стоимости.

Стоимость (меновая стоимость), выражающая способность товаров обмениваться друг на друга, устанавливает для такого обмена универсальный масштаб, каковым выступает рабочее время. Человеческий труд сводится к времени как к своей абстракции, отвлеченной от всякого специального вида труда, связанного с определенностью материала, особенными навыками и т.д. Иначе говоря, стоимость выражает абстрактно-общую природу человеческого труда как деятельности, которая здесь выступает как «чистый акт», как деятельность свободная от детерминации предметом, или как беспредметная форма предмет-

¹ Диалектика идеального // Наст. изд. С. 21.

² Аверинцев С. С. Бесы // Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия, 1987. С. 169–170.

ной деятельности. Для стоимостной формы деятельности всякий предмет, конечно, с одной стороны, необходим как материал — «материя», в смысле Аристотеля, — но, с другой стороны, содержательно он совершенно случайный, исчезающий и необязательный момент, «личина», в которой эта деятельность временно выступает, не более того. Отсутствие имманентного, устойчивого образа, бесформенность, релятивизм, текучесть — существенное определение абстрактного труда, а деньги — единственный адекватный образ этой безобразности.

Капитализм как универсальное товарное производство есть, собственно, господство абстрактного труда над конкретным и всеобщим, господство пустой формы времени (текучести, процесса, «акта») над содержанием деятельности, безобразности — над образом, безличности — над личностью, времени — над вечностью. Здесь момент деятельности выделяется в квазисамостоятельную действительность и пытается подчинить себе целое, имитируя самодостаточность и самодвижение. (Сатанаил, прекраснейший из ангелов, возомнил о себе такое, что восстал на творца...)

Традиционным христианским понятиям «тело», «душа», «дух» соответствуют (не в точности, разумеется) ныне принятые в философии «материя», «психика», «идеальное». В христианской традиции давно принято «различать духов» — и горе тому, кто примет духа нечистого за «просто» дух или, тем более, за «типичнейший случай» духовного. Наверное, стоило бы этот многовековой опыт, по крайней мере, учитывать, ибо он прямо относится к «идеальному».

Вполне понятно, отчего в «Капитале» наиболее тщательно рассмотрена именно эта форма идеального — ведь здесь исследуется капиталистическое производство, которое, по словам Маркса (следующего здесь за Гегелем), «враждебно известным отраслям духовного производства, например, искусству и поэзии»³.

Капитализм имеет две основные формы: традиционная, либерально-конкурентная — именно ее изучал в подробностях Маркс, — и тотальная, государственно-монополистическая (которая у нас, по недоразумению, все еще именуется «социализмом»). И надо сказать, что именно в этом, нашем случае форма стоимости проявилась «во всей красе», то есть во всем своем безобразии⁴.

Наум Коржавин пишет: «Идеократия, власть, подчиняющая жизнь внеположной идее, оставалась нетронутой, а сама идея была отодвинута в сторону. Это было поклонение пустоте. *Обязательность такого поклонения пустоте и закрепил окончательно “тридцать седьмой год”*, то есть закрепил возведенную в ранг установленного порядка чистую дьяволь-

³ Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 26. Ч. 1. С. 280.

⁴ Подробнее об этом: Раскин И. Власть денег (заметки по политэкономии сталинизма) / Власть. 1999. 6.

щину, внедрявшуюся в жизнь с конца двадцатых — начала тридцатых годов»⁵.

Разумеется, я никого не призываю при виде денег креститься и окроплять помещение. Форма стоимости не тождественна абсолютному злу. Но аналогии настолько очевидны и неслучайны, что игнорировать их было бы неосмотрительно. Во всяком случае, когда деньги являются в человеческом облике, надо держать ухо очень остро. И приходится настаивать: если мы хотим «уложить» художественный образ в общее понимание идеального, это понимание нужно искать не в особенностях формы стоимости, а в другом месте. Работы самого Э.В. Ильенкова вполне определенно указывают направление таких поисков⁶.

Идеальное «как таковое», оно же в собственной, органичной, адекватной форме — это *человеческая личность*. Личность и есть идеальное «как таковое», образ всякого содержания, образ «вообще». Универсальность личности имеет принципиально иную природу сравнительно с псевдо- (абстрактно-) универсальностью формы стоимости: она основывается не на игнорировании особенности всякого особенного предмета, но, напротив, на выявлении и утверждении его в собственной мере и форме. В первую очередь это относится к такому предмету, как, опять же, личность — другого, всякого человека. Человек как личность, собственно, и утверждается через утверждение *других* в качестве личностей, и через это становится образом бесконечного содержания. Здесь не время господствует над человеком, а человек над временем, которое получает в нем образ вечности. Кстати, если форма стоимости как идеальное «не имеет собственного тела», то подлинно идеальное имеет его — это тело человека, мыслящее тело.

Почему, говоря о форме стоимости и личности как идеальном, мы относим эти рассуждения к проблематике художественного образа, ведь об искусстве не сказано ни слова? — Только потому, что эстетические определения принадлежат прежде всего не искусству, а жизни — они бытуют вне и помимо искусства, получая в нем свое отражение и закрепление.

Проблематика объективности эстетической формы и художественного образа глубоко занимала М. М. Бахтина. Есть одна сторона истории его воззрений, весьма показательная применительно к нашей теме и до сих пор практически не исследованная, несмотря на «модность» автора. Книга о Достоевском была написана Бахтиным в ключе решительной критики тех воззрений на природу образа, которые высказаны в его же ранних работах. В таких трудах как «Проблема автора и героя», «Проблема формы, содержания и материала...» представлена следующая точка зрения: центральный предмет художественного изображения — челове-

⁵ Новая газета. 2003. 33.

⁶ Разумеется, он здесь далеко не первый и не единственный — достаточно вспомнить развитие Ильенковым понимания мышления у Спинозы.

ская личность. Она содержательно бесконечна и неисчерпаема, поэтому сама по себе не может отлиться в завершённый образ. Этот образ — продукт деятельности автора, извне придающего завершённость герою. Поскольку «формирующая» активность автора не следует собственной логике предмета, она выступает как «чистый акт», в конечном счёте — как произвол по отношению к своему предмету. Посему активность эта сродни смерти, которая «извне» завершает личность, не имеющую имманентного завершения (Бахтин буквально так об этом и пишет). Реальные, жизненные прототипы такой эстетики — надо ли напоминать, что она имеет свои корни в волюнтаристской «философии жизни» и неокантианстве, — слишком хорошо известны в XX веке. Сколько ещё людей должны испытать на себе произвол «завершающей» воли, чтобы стало понятно, чего стоит такая философия и «чистая деятельность»?

М.М. Бахтин достаточно скоро преодолел всю двусмысленность своей концепции. В работе о Достоевском он ставит принципиальный вопрос о том, что «заочное», чисто внешнее завершение «героя» — личности — есть, так или иначе, порождение концепции единственности, надличности и сверхличности авторского сознания, игнорирующего самобытие и самобытность героя, акт авторского художественного и нравственного солипсизма и произвола. Достоевский, согласно Бахтину, первый преодолел такой способ видения героя, сумев выразить объективность его образа, становясь к нему в диалогическое, личностное отношение.

К сожалению, опыт Бахтина, не говоря уж о Марксе, оказался совершенно не впрок тем авторам, которые взялись заново открывать нам «чистую деятельность» как всеобщую форму (Ю.М. Бородай, М.К. Мармашвили, Г.П. Щедровицкий).

Из всего сказанного следуют определённые выводы применительно к оценке постклассического искусства (разница между модернизмом и постмодернизмом здесь несущественна). Достаточно хорошо известна критика модернистского искусства М.А. Лифшицем. Он утверждал, что модернист всегда более или менее последовательно, принципиально и осознанно отказывается изображать «жизнь в формах самой жизни» — отказывается от реализма, который есть основа всякого подлинного искусства. Но остаётся вопрос: а что такое «формы самой жизни»? У Лифшица нередко можно встретить рассуждения о том, что это — чувственные формы реальных предметов, подлежащих изображению в искусстве. Не случайно в этой связи вспоминаются законы перспективы, чувственного восприятия, доказывається, что «нормальные» законы «нормального» восприятия мира должны господствовать и в искусстве. (Видимо, на аргументацию Лифшица оказала влияние верность не столько Гегелю с Марксом, сколько «Материализму и эмпириокритицизму» — книге, в которой изложен материализм, достойный разве что XVIII века).

Но ведь человеческая чувственность — факт не только (и не столько) физиологии, но истории. Человеческие предметы — не предметы при-

роды, у них общественная сущность! Господство труда абстрактного над конкретным и всеобщим как раз и означает, что чувственная видимость предмета абсолютно случайна и несущественна. Она «снимается» формой стоимости, выражающей «чистую активность», внешнюю по отношению ко всякому предмету и безразличную к нему. Сущность и чувственная видимость предмета здесь принципиально не совпадают, мало того, они противоположны. Здесь сущность — не является, а явление — не существенно. Сущность эта является «сама по себе», в собственном облачении — в образе денег. Однако этот ее образ как раз и есть лишенность всякого образа.

Что же значит отражать такую жизнь в формах самой жизни? Модернизм именно это и делает. А его теоретики и апологеты, утверждающие, что модернизм пытается добраться до внутренней природы вещей, имеют для такого утверждения серьезные основания. Поэтому, скажем, Сальвадор Дали воспринимается гораздо более по существу, чем какой-нибудь липовый «академик». Во втором случае перед нами личина образа, натянутая на безобразную жизнь, в первом — то, что под этой личиной. Оказывается, правда, что под ней ничего и нет, кроме других личин, бесконечно перетекающих друг в друга при посредстве «чистой активности» автора. Посему критика модернизма (и постмодернизма) должна основываться вовсе не на утверждении, что он отказывается «изображать жизнь в формах самой жизни», а, напротив, на том, что он это делает, изображая в формах самой жизни ту жизнь, которая принципиально враждебна форме и образу, принимая ее за единственно подлинную действительность.

Ни Лифшиц, ни Ильенков не дожили до почти полного, тотального господства постмодернизма. Но именно этот последний особенно наглядно демонстрирует совершенную пустоту «чистой деятельности», для которой ничто не значимо и не ценно само по себе, для которой все что угодно равно чему угодно; здесь буквально реализован принцип «все равно». И при этом все равно *ничему*. Это искусство, в котором прекрасное, безобразное и вообще никакое равно приемлемы — не всерьез, конечно. Это философия, лишенная понятия истины и стремления к ней, и политика, лишенная нормальных человеческих идеалов и критериев. Единственно серьезной целью признается, опять же, форма стоимости.

Резюмируем.

1. Форма стоимости вовсе не есть «типичнейший случай» идеального вообще, но превращенная форма идеального⁷, причем такая, в которой идеальное выступает противоположным своей сущности⁸.

⁷ Понятие превращенной формы, на мой взгляд, лучше всего развернуто в работах А. А. Хамидова.

⁸ Эта противоположность неожиданным, но весьма примечательным образом зафиксирована в обыденном сознании и языке, который именует, скажем, денежную премию *материальным* стимулированием.

2. Типичнейший случай идеального — это, как уже говорилось, человеческая личность. Никто в здравом уме не будет, разумеется, утверждать о себе: «идеальное». Это говорят *о других* — о тех, кого любят. Поэтому на роль типичнейшего случая идеального (гораздо больше, чем форма стоимости) подходит, на мой взгляд, сам Эвальд Васильевич. Ведь он из тех, которые составляли действительные ум, честь и совесть ушедшей эпохи.

ВЕСА ОЙТТИНЕН

Диалектические вариации Ильенкова, или Почему не Кант вместо Гегеля?

В своей остроумной — но в то же время несколько причудливой — книге «Кантианские вариации», Мераб Мамардашвили полемические отрицал, что Канта следует считать «подготовительной ступенью» для более высокой формы философии. Кант не «ступень» к чему-либо — «нельзя сказать, что он является Авраамом, породившим Исаака». Мамардашвили атакует этим язвительным замечанием общее место советской историографии философии, которой классическая немецкая философия виделась как крещендо четырех классических философов: Кант — Фихте — Шеллинг — Гегель. В этой череде каждый следующий мыслитель «снял» односторонность своих предшественников, пока наконец Гегель, верховный диалектик, не подвел итог этой линии развития.

Мамардашвили, конечно, совершенно прав: утверждение о такой последовательности сомнительно уже по той простой причине, что Кант вовсе не принадлежит к «немецкому идеализму», но представляет философскую позицию *sui generis*¹. Однако почему же идея линейки четырех немецких философов столь прочно укоренилась в советской мысли? Для меня, по крайней мере, это — загадка, ибо данное утверждение само по себе никоим образом не является марксистским². Напротив,

¹ С другой стороны, Мамардашвили явно преувеличивает, утверждая, что «после Канта начинается эпоха для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. Кант, конечно, не немецкий философ...» (*Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. 2-е изд. М.: Аграф, 2002. С. II*).

² Почему оно распространилось столь широко, — тема, заслуживающая специального исследования. Марксистская теория развития производительных сил на самом деле не предполагает механизмов, которые диктовали бы строго определенное

мы часто встречаемся с ним в старой «буржуазной» историографии философии, к примеру, уже в заглавии некогда весьма влиятельной книги иррационализирующего неогегельянца Рихарда Кронера «От Канта к Гегелю»³.

Хотя Эвальд Ильенков во многих отношениях мыслил новаторски, в «Диалектической логике» (1974) он, тем не менее, последовал старому клише советской историографии философии. Первая часть книги представляет собой исторический обзор развития диалектической мысли, состоящий из шести очерков. Первый из них является общим введением; второй — «Мышление как атрибут субстанции» — о Спинозе, любимом философе Ильенкова наряду с Гегелем; третий трактует о Канте и его попытках развить новую, трансцендентальную логику, а затем следуют в ожидаемой очередности Фихте, Шеллинг и Гегель, после чего Ильенков излагает Фейербаха и Маркса, перевернувших идеалиста Гегеля с головы на ноги. Вся история развития диалектических идей продвигается, таким образом, в гегельянской манере: каждая позиция обнаруживает свою односторонность, снимается, и так далее, пока мы не достигнем всеобъемлющего *Vermittlung von Substanz und Subjekt*, опосредствования субстанции и субъекта. Интересно отметить, что хотя этот историко-философский процесс, согласно Ильенкову, продолжился после Гегеля у Фейербаха, Маркса (и Ленина), характер процесса остается, однако, чисто гегельянским.

Искаженный Кант в советской философской традиции

Если мы последуем за Мамардашвили и выразим сомнение в жизнеспособности «схемы четырех», то вопрос о предшественниках марксистской диалектики будет поставлен совершенно в иной плоскости. Мы можем спросить, а надобен ли вообще Гегель? Одна возможность в таком случае — установить связь со Спинозой, как главным вдохновителем материалистической диалектики. Это альтернатива, неоднократно предлагавшаяся в истории марксизма — еще такими мыслителями левого крыла Второго Интернационала, как Франц Меринг и особенно Георгий Плеханов, для которого Спиноза был почти что «Марксом без бороды». Позднее Луи Альтюссер в 1970-х, стремясь подчеркнуть научный характер марксизма вопреки буму «гуманистических» толкований, обра-

русло развития философской мысли. По какой-то причине, однако, многие марксисты в первой половине XX столетия имели пристрастие к конструированию подобных очередностей — достаточно упомянуть здесь Георга Лукача, который в своем «Разрушении разума» (*Zerstörung der Vernunft*, 1954) прочертил линию развития немецкой мысли «от Шеллинга до Гитлера» (!). Вероятнее всего, подобные взгляды были вызваны телеологическими ожиданиями грядущего социалистического будущего человечества, спроецированными затем также и на материал истории философии.

³ *Kroner R. Von Kant bis Hegel*, 2 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck, 1921–1924.

щался к Спинозе, дабы при помощи его детерминизма изгнать из марксизма ненаучную гегельянскую телеологию. Фихтеанские и шеллингианские интерпретации марксизма более редки, хотя Роже Гароди одно время носился с идеей омоложения марксизма дозой фихтеанского субъективизма.

Ну а Кант? Неокантианские ревизионисты в немецкой социал-демократии до первой мировой войны, можно сказать, испортили репутацию Канта в глазах левого крыла марксистов. Никто иной, как достопамятный Эдуард Бернштейн провозглашал необходимость повернуть рабочее движение к философии Канта и рассматривал будущее социалистическое общество главным образом в качестве этического идеала. «Этические социалисты» были осмеяны левыми, как Плехановым, так и Лениным, и — следует согласиться — не без оснований. Левые критики, однако, не сознавали, что неокантианцы толковали Канта в манере, искажавшей его подлинные воззрения: ликвидировав неудобную «вещь в себе», они фактически сделали Канта субъективным идеалистом, а в политике обошли молчанием Кантов энтузиазм в отношении Французской революции, заходивший на практике столь далеко, что Кант одобрил существенную часть программы якобинцев в 1793–1794.

Поистине странно обнаружить, что большевики занимали по отношению к Канту столь же враждебную позицию, сколь и русские религиозные идеалисты, изображавшие кенигсбергского мыслителя почти что дьяволом, как опишет впоследствии Андрей Ахутин в своем мастерском и весьма занимательном эссе «София и черт». Плеханов с 1890-х написал несколько статей, атакующих кантианство, и Ленин последовал по его стопам. Даже в своих «Философских тетрадах» — вероятно, наиболее интересной из ленинских философских работ и безусловно заслуживающей прочтения и сегодня, — он несколько раз подчеркивает, что одним из мотивов его исследования Гегеля был поиск аргументов против Канта и кантовского «агностицизма». Так что, кажется, даже для Ленина Кант был прежде всего философским отцом ревизионизма, и такое отношение передалось по наследству нарождавшейся в 20-х годах советской философии — *диамату*.

Здесь не место, конечно, для детальной истории рецепции Канта в советском марксизме, отмечу лишь основные черты рисуемого в нем образа Канта — при всем безусловном признании огромной значимости его фигуры на всемирно-исторической шкале, — как агностика, согласно которому мы можем познать не вещи в себе, но лишь явления, и субъективного идеалиста в теории познания. Типичной в этом отношении мне кажется статья в «Философской энциклопедии», написанная Валентином Асмусом (или, по крайней мере, им подписанная), которая резюмирует настрой советских философов против Канта, будучи свидетельством тем более веским, что Асмус был ни в коей мере не идеологом, но серьезным профессионалом, — ведь он один из лучших со-

ветских экспертов в области истории философии. Тем не менее, представив основные черты философии Канта, Асмус продолжает:

«Все эти положительные черты и тенденции не снимают и не ослабляют огромных принципиальных пороков и заблуждений Канта. Таковы: исполненное неверия в познавательную мощь разума противопоставление “вещей в себе” — явлениям; догма о непреходимой черте, якобы отделяющей опытное познание явлений от непостижимых “вещей в себе”; ограничение знания религиозной верой; субъективно-идеалистический взгляд на познание как на процесс наложения априорных форм чувственности и рассудка на материал, доставляемый познанию опытом; субъективно-идеалистическая трактовка пространства и времени, математики и теоретического естествознания»⁴.

Одну из наиболее тяжелых ошибок Кант совершил, согласно Асмусу, в области диалектики: «Двусмысленность диалектики, которая превращается у Канта из учения о реальных противоположностях и о движении познания через противоречия в учение о видимости диалектических противоречий и о способе их снятия посредством агностической критики познания»⁵.

Этот «каталог грехов» рисует портрет Канта, близкий скорее к уже отмеченным неокантианским интерпретациям, нежели к Канту реальному. Например, обвинения в «субъективном идеализме», мягко говоря, не слишком точны в отношении мыслителя, так стремившегося дистанцироваться от берклианства и написавшего ко второму изданию «Критики чистого разума» специальную главу под заглавием «Widerlegung des Idealismus» (Опровержение идеализма). Правда, Кант говорил, что мы не можем иметь какое-либо знание о «вещах в себе» — но это не делает его агностиком. Если «вещь в себе» определяется как нечто вне познавательного субъект-объектного отношения (у Канта так), то утверждение, что не может быть никакого знания о такой вещи, представляет собой трюизм. Более того, хотя мы не можем *познать* вещи в себе, мы вполне можем *мыслить* их. В общем, я думаю, что немецкий философ Ханс-Йорг Зандкюлер (Hans-Jörg Sandkühler), еще в 1980-е близкий к марксизму, был прав, характеризуя Кантову теорию познания как «когнитивный материализм» (Erkenntnismaterialismus), ибо чувственный опыт есть, согласно Канту, предпосылка всякого знания.

Кант и Маркс

Не вдаваясь в детали дискуссии о том, как следует правильно интерпретировать Канта, я попытаюсь сосредоточить внимание на его диалектике, на том, в какой мере она может дать плодотворные импульсы

⁴ Кант / Философская энциклопедия, 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 425.

⁵ Там же.

попыткам развить материалистическую теорию диалектики — что было целью не только Эвальда Ильенкова, но также и многих других советских философов.

Имеется совсем немного исследований отношений между Марксом и Кантом, тогда как целые библиотеки написаны о Марксе и Гегеле. Большей частью это бесспорно благодаря «левацкому настрою» против Канта, который является не только типично советским феноменом. Некоторые многообещающие перспективы, однако, можно разглядеть в анализе чешского философа-марксиста Индржиха Зелены, который еще в начале 1960-х написал книгу о методе Марксова «Капитала» и таким образом представляет собой хорошую параллель «феномену Ильенкова» примерно того же времени в СССР. Но если Ильенков в книге 1960 года «Диалектика абстрактного и конкретного» обсуждал значимость Канта для теории диалектики лишь мимоходом, то у Зелены имелась целая глава «Кант и Маркс как критики разума»⁶. Там Зелены высказывает некоторые идеи, на мой взгляд, не оцененные в должной мере в последующих дискуссиях и до сего дня.

Согласно Зелены, существует, конечно, большая разница между Кантом и Марксом. В конечном счете Маркс отвергает Кантов трансцендентализм и рассматривает человеческое мышление «как специфическую форму деятельности реальных людей, разобщенных разделением труда... Мышление, особенно мышление принявшее научные формы, есть момент практического общественно-индивидуального жизненного процесса людей»⁷. Кант никогда не понимал роли практики так, как ее понимал Маркс, и в этом отношении не только позиция Маркса иная, но и сам вопрос ставится иначе, чем у Канта.

Так или иначе, Зелены утверждает, что по меньшей мере в трех пунктах позиция Маркса ближе к Канту, чем к Гегелю. а) Маркс не разделяет «абсолютную» точку зрения Гегеля на возможности человеческого знания, но «возвращается, на новом уровне, назад к Канту в том смысле, что он видит альфу и омегу всей теории в конечном человеке, действующем во всегда специфических и исторически меняющихся общественно-природных отношениях»⁸; б) Маркс рассматривает роль математики в науке более позитивно, чем Гегель, как раз тут сближаясь со взглядами Канта на первостепенную важность ее для естествознания; в) Маркс в принципе допускает, что существуют пре-

⁶ *Zeleny J.* Kant und Marx als Vernunftkritiker / Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital». Frankfurt — Wien: Europäische Verlagsanstalt — Europa Verlag, 1969. S. 299–310 (пер. чешского изд.: *Zelený J.* O logické struktuře Marxova Kapitálu. Praha: NČSAV, 1962).

⁷ *Ibid.* S. 301.

⁸ *Ibid.* S. 310: «Marx kehrt auf einer neuen Ebene in diesem Sinne zu Kant zurück, da er in den endlichen Menschen, wie sie in den jeweils bestimmten und historisch wandelbaren gesellschaftlich-natürlichen Verhältnissen tätig sind, das Alpha und Omega aller Theorie sieht».

дела для человеческого знания, отличаясь в этом от Гегеля, полагавшего возможным знание «Абсолюта». Однако — и это важно — Марксово утверждение границ познания, хотя и схожее с кантианской позицией, не означает простого возврата к понятию вещей в себе. Учение Канта о вещах в себе было в известном смысле неисторично. Маркс, напротив, настаивает на историчности практики, в процессе которой Человек постепенно расширяет сферу своего знания — иными словами, по Марксу, существуют границы знания, но они исторически меняются и изменчивы⁹.

Ильенков не анализирует отношение Кант — Маркс в своей книге «Диалектика абстрактного и конкретного» (1960) так глубоко, как Зелены, и в более поздней «Диалектической логике» не обсуждает возможность «возврата к Канту» на более высоком уровне. Даже во второй части этой работы, где он анализирует перспективы материалистической формы диалектической мысли, встречаются лишь редкие упоминания о Канте. Несомненно, Ильенков здесь отдает дань общему антикантианству советской философской культуры, которое, как я уже констатировал, по какой-то удивительной причине воспроизводит «стадиальную» схему консервативной историографии философии (Рихард Кронер), утверждающей, что последняя ступень, гегелевская философия, превошла и разрешила большинство проблем, поставленных Кантом.

Это имело тяжкие последствия для попыток найти адекватный отправной пункт для материалистической диалектики. В «Диалектической логике» Ильенков одобрительно цитирует ленинскую формулировку «логической программы» из Философских тетрадей, в соответствии с которой логика «оказывается именно теорией познания также и вещей, а не только теорией самопознания духа»¹⁰. Ильенков цитирует эту ленинскую формулу «рационального зерна» гегелевского понятия предмета логики, а затем прибавляет длинную цитату из самого Гегеля, из начала «Науки логики», где сказано:

«Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль... — это всеобщее нельзя рассматривать *лишь* как безразличную форму *при* некотором содержании. Но эти мысли обо всех природных и духовных вещах, само субстанциальное содержание, представляют собой еще такое содержание, которое заключает в себе многообразные определенности...; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие — сердцевина предметов, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них»¹¹.

Примечательным в этой цитате я нахожу то, что Ильенков не упоминает ни слова о том, что Гегель здесь открыто полемизирует с Кан-

⁹ Ibid. S. 310.

¹⁰ Ильенков Э. В. Диалектическая логика, 2-е изд. М.: Политиздат, 1984. С. 200.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики, 3 т. М.: Мысль, 1970–1972. Т. 1. С. 88.

том. Именно Кант, согласно Гегелю, рассматривал мышление, момент субъективности, как лишь *форму*, к которой *содержание* должно быть добавлено извне, из объекта. И тот способ, которым Гегель пытается преодолеть этот кантианский дуализм, есть, как хорошо известно, полагание как (конечного) субъекта, так и (конечного) объекта в качестве моментов высшего единства, Духа (Geist). Иными словами, «содержательная логика», вводимая Гегелем взамен «простой» формальной кантианской логики, получает свое содержание из Духа. Поступая так, Гегель, однако, разрушает реалистические интенции Канта — его Erkenntnismaterialismus — и, в конечном счете, отрицает независимость объекта познания. На самом деле странно, что Ленин, который всего несколько лет назад, в «Материализме и эмпириокритицизме» страстно защищал материалистическую теорию познания и говорил о человеческом познании как процессе «отражения» внешнего мира объектов, теперь принимает, не моргнув глазом, гегелевскую критику Канта, несмотря на ее объективно-идеалистические коннотации.

Еще интереснее, что Ильенков здесь следует ленинскому «антикантианству», несмотря на то, что оно чревато угрозой ухода от материализма в теории познания. Представив приведенные выше цитаты из Ленина и Гегеля, он продолжает: «Разница между формулировками Гегеля и Ленина принципиальна. Ибо ни о каком “развитии природных вещей” у Гегеля речи нет и даже быть не может»¹². Иными словами, единственная «принципиальная» разница между Гегелем и Лениным в этом самом ключевом вопросе диалектической логики заключается в том, что Гегель не признает развития в природе, а марксисты признают.

Диалектика Канта и Маркса: некоторые афоризмы

Как я уже отметил выше, многие марксистские философы, утомленные Гегелем, попытались возродить материалистический проект возвратом к Спинозе. Я же полагаю, что возврат к Канту — конечно, я не имею в виду «возврат» в том смысле, который подразумевается лозунгом неокантианского движения «Zurück zu Kant!», — дал бы столь же плодотворные импульсы. Но если мы, как я предлагаю, отнесемся к Канту серьезнее, чем отнеслись Ильенков и Ленин (и, в целом, марксизм Третьего Интернационала), то какие выводы отсюда последуют? В этой статье я хотел бы ограничиться парой пояснений, хорошо сознавая, что в подобной афористической форме они могут показаться немного загадочными.

Первое, я бы подчеркнул, что первоисток диалектики Гегеля — ее, так сказать, колыбель — следует искать в критике им Канта. Диалек-

¹² Ильенков Э. В. Диалектическая логика. С. 201.

тическая система Гегеля есть попытка преодолеть и снять дуализм Канта и, отчасти, реставрировать метафизику, чьи притязания Кант столь безжалостно уничтожил. В этом отношении «стадиальная теория» Кронера и прочих имеет-таки свое рациональное зерно, хотя в то же время стоит спросить, насколько Гегель преуспел в своих попытках «снятия» (*Aufhebung*) Канта. Триадная структура гегелевской диалектики заимствована у Канта, в том плане, что если объект есть тезис, то субъект, как чистая идеальность, есть отрицание бытия и потому антитезис; синтез же — Гегель позаимствовал у Канта даже сам этот термин! — есть, далее, объект, постигаемый субъектом. В постижении объекта субъект снимает свое иное и, таким образом, отрицает отрицание. Стало быть, можно сказать, что кантовское понятие трансцендентального синтеза образует исток гегелевской идеи отрицания отрицания.

Подводя итог, я выражу сомнение в том, что понимание диалектики Гегеля возможно без знания философии Канта. Тут можно перефразировать знаменитый ленинский афоризм (из Философских тетрадей) — что ни один марксист за 50 лет не понял Маркса, поскольку пренебрег Гегелем, — на новый лад: ни один марксист за 100 лет не понял Гегеля, поскольку пренебрег Кантом...¹³

Далее, есть еще один пункт, который я хотел бы подчеркнуть. Как, на мой взгляд, убедительно показал Зелены, одна из главных точек соприкосновения Маркса и Канта сегодня — то, что оба они принимают конечность Человека и пределы человеческого, субъективного разума. Как раз по этой причине — с тем чтобы показать пределы разума — Кант именовал свою диалектику «трансцендентальной». Ибо трансцендентальная философия нацелена на выявление и показ пределов возможного знания и возможного опыта.

Вот и Маркс открыто говорил о «пределах диалектики» и, притом, в самой гегельянской из его политэкономических работ зрелого периода, а именно, в двух местах *Grundrisse*. Первое и более явное повествует об исторических предпосылках капиталистического производства, с которых теоретическое исследование должно начинать как с некой данности. Маркс прибавляет комментарий: «В этом пункте ясно видно, как диалектическая форма изложения верна, лишь если она сознает свои пределы»¹⁴. Другое место — в начале *Grundrisse*, в хорошо известной главе о методе. Здесь Маркс упоминает «диалектику понятий производительных сил... и производственных отношений», добавляя, что

¹³ То же пренебрежение к Канту характерно для неокантианцев, чье избирательное прочтение Канта, как я уже говорил, превратило его почти в субъективно-го идеалиста.

¹⁴ *Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. Berlin: Dietz, 1974. S. 945: «Es zeigt sich an diesem Punkt bestimmt, wie die dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt». (Ср.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения, 50 т. М.: Госполитиздат, 1968. Т. 46. Ч. II. С. 491.)

это «диалектика, пределы которой подлежат определению и которая не снимает реального различия»¹⁵.

Эти отрывки подсказывают нам, что одно из главных различий между понятиями диалектики у Маркса и Гегеля заключается в том, что Маркс отрицает всеохватность диалектического метода: напротив, диалектика (по крайней мере как «форма изложения») имеет свои границы, которые должно уважать. В этом — в увязывании диалектики с идеей пределов знания — Маркс, несомненно, скорее кантианец, нежели гегельянец. Однако его понятие пределов диалектики не может быть, конечно же, истолковано в «трансцендентальном» смысле, то есть как некие абсолютные и раз навсегда заданные пределы.

В марксистской литературе, как советской, так и западной, я обнаружил поразительно мало комментариев по проблематике пределов диалектической формы изложения. Пионером и тут, видимо, опять был Индржих Зелены, еще в своей книге 1962-го года обсуждавший предпосылки диалектики в «Капитале» Маркса и сделавший вывод, что «применяя материалистическую и диалектическую дедукцию, теоретическая демонстрация развивающихся тотальностей с необходимостью должна брать за исходный пункт фактическую историческую реальность в качестве неизменных *предпосылок*, которые не могут быть выведены диалектически и с которых *начинается* материалистическая и диалектическая дедукция»¹⁶.

Каждый исследователь Маркса легко поймет, что Зелены затрагивает тут также вопрос исторического и логического. Это была и одна из главных тем ранней книги Ильенкова 1960-го года. Но для Ильенкова метод восхождения от абстрактного к конкретному, устанавливающий отношение между историческими, «данными» фактами и диалектической формой изложения иногда получает несколько сомнительную «онтологическую» окраску. Он пишет, в очевидном согласии с той идеей, что диалектика имеет свои пределы: «Чтобы понять эту диалектику, необходимо принять во внимание прежде всего следующий факт. Любой реальный процесс конкретного развития (в природе ли, в обществе или в сознании) всегда начинается не на пустом месте, не в эфире чистого разума, а на основе предпосылок и условий, созданных не им, а какими-то другими процессами»¹⁷. Эта формулировка совершенного того же плана, что и комментарий Зелены относительно требуемого исходного пункта диалектического изложения. Но дальше Ильенков пишет вот что: «Мысль Маркса движет вперед не только и не столько

¹⁵ Ibid. S. 29: «Dialektik der Begriffe Produktivkraft... und Produktionsverhältnis, eine Dialektik, deren Grenzen zu bestimmen und die realen Unterschied nicht aufhebt». (Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Госполитиздат, 1968. Т. 46. Ч. I. С. 46.)

¹⁶ Zelenu J. Op. cit. S. 93.

¹⁷ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М: РОССПЭН, 1997. С. 285–286.

противоречие между “неполнотой абстракции” и “полнотой чувственно данного образа вещи”... Мысль Маркса сознательно движется иным принципом: объективное противоречие отражается в виде противоречия субъективного — теоретического, логического противоречия, — и в таком виде ставит перед мышлением теоретическую проблему, логическую задачу, которая может быть решена только путем дальнейшего исследования эмпирических фактов»¹⁸.

Но на самом деле изложение Марксом противоречий капиталистического производства сложнее схемы Ильенкова. Маркс не довольствуется стремлением субъективно отражать объективные противоречия: он также показывает, как противоречия на «поверхности», в сфере обращения, разрешаются на более глубоком уровне производства и тем самым оказываются некой видимостью. Мало того, Маркс раскрывает также иллюзии буржуазной (и классической, и вульгарной) политэкономии. Эта наука не в состоянии осознать источники собственных теоретических противоречий именно вследствие того, что она принимала всерьез поверхностную «кажимость» капитализма. В этом смысле раскрытие Марксом иллюзий классической политэкономии может быть понято вполне аналогично тому, как Кант обнаружил «диалектические иллюзии» старой метафизики. И здесь, можно сказать, понимание Марксом роли диалектики явно ближе к Канту, чем к Гегелю: диалектика у Маркса имеет дело с «кажимостью», тогда как для Гегеля она прежде всего объективный, всеобъемлющий принцип.

В связи с этим, мне думается, Ильенков, хотя он и прекрасный знаток Маркса, все же исполняет нечто вроде онтологического обета: диалектика не просто инструмент исследователя — в нашем случае Маркса, — но нечто «объективное», существующее вне нас, в самой объективной реальности, которую требуется лишь «отразить» субъективно. Ильенков явно осознавал банальность, да и нежизнеспособность советского «диамата», а его собственную «программу» можно охарактеризовать как попытку реставрации действительной философской культуры в СССР через возвращение к гегелевской традиции. Это — оригинальная и достойная внимания позиция, и то, что она не увенчалась успехом в тогдашних обстоятельствах, никак нельзя поставить Ильенкову в вину. Но все же советская интеллектуальная традиция наложила свой отпечаток на рассуждения даже столь чуждого догматизму ученого, как Ильенков. В первую очередь об этом свидетельствует «онтологизм», составлявший, начиная с трудов А. М. Деборина, типическую черту диаматовского философствования. Онтологизм этот заключается в утверждении, что действительность *как таковая* диалектична.

Пример того, как советско-диаматовский онтологизм влиял на аргументацию Ильенкова, можно найти в способе критики им старого приятеля — Игоря Нарского (которого Ильенков обозвал однажды, за

¹⁸ Там же. С. 358.

писательскую плодовитость, «пишущей машинкой»). В 1969 году Нарский выпустил почти одновременно две книги о проблеме противоречия в диалектической логике, в которых он отстаивал мысль, что противоречия относятся не к существу дела, а только к форме постановки проблем. То есть всякий раз, как в теоретическом изложении возникает логическое противоречие, его можно обойти, сформулировав проблему иначе. В пример Нарский приводил известную формулировку Маркса из первого тома «Капитала»: «Капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении»¹⁹. Нарский комментирует: «Маркс видел в выражении “возникает и не возникает” не совокупность одновременно истинных утверждения и его отрицания, но *проблему*».

А Ильенков, в свою очередь, комментирует Нарского, язвительно обвиняя его за то, что Марксова формулировка противоречия возникновения капитала для него, Нарского, есть «чисто риторический прием»²⁰, при котором «проблема-то с самого начала и формулировалась не как проблема отражения объективных противоречий в развивающемся научном мышлении», а исключительно как форма «вербальной экспликации»²¹. После чего выносит Нарскому свой приговор: «Диалектическая логика, т.е. диалектика как логика и теория познания современного материализма, под “логическими формами” понимает совсем иное, нежели автор разбираемой нами концепции... А именно — отраженные в общественном сознании людей всеобщие формы развития “бытия”, то бишь естественно-природной и общественно-исторической действительности... Это — всеобщие формы развития и природы, и общества, и самого мышления, а не только “мышления”, как полагал Гегель и как думают вслед за ним многие, например Ж.-П. Сартр, толкующий “противоречие” как специфическую монополию человеческого интеллекта»²².

Упоминание и отвержение Ильенковым позиции Сартра здесь весьма симптоматично, ведь Сартр — один из главных представителей «западного» взгляда на философию марксизма²³, отличающегося от диамата именно неприятием «диалектики природы» и, следовательно, отрицающего объективность диалектических противоречий. Таким образом, оказывается, что в решающий момент дискуссии о сущности марксистской диалектики Ильенков принимает сторону старого диамата, при-

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. С. 176. Ср.: Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 314.

²⁰ Там же. С. 314.

²¹ Там же. С. 317.

²² Там же. С. 318.

²³ Формулирую намеренно так, ибо Сартр сам не марксист в строгом смысле слова; для него марксизм — теория, хотя и верная, но все-таки позволяющая интегрировать ее в более широкий контекст экзистенциализма.

знаявая онтологический статус диалектических противоречий. Конечно, Ильенков не диаматчик и, говоря о диалектике как теории познания «современного материализма», как в приведенной выше цитате, он пытается вложить в это выражение иной, чем у диамата, смысл. Но тенденцию к «онтологизации» диалектики он с диаматом все же разделяет.

Ильенков прав в том, что, когда Маркс формулирует противоречия в своем изложении, речь идет не только о чисто «риторических фигурах», как это трактует Нарский, — во всяком случае не о таких фигурах, которые можно произвольно поменять на другие. Как я уже заметил выше, Маркс хотел, формулируя противоречие возникновения капитала, показать, что буржуазная политэкономия, которая ищет объяснение сущностных черт капитализма непосредственно на «поверхности» капиталистических общественных отношений, в сфере обращения, неизбежно впадает в антиномии. Эти антиномии «объективны» в том же смысле, что и антиномии чистого разума для Канта, видевшего в них неотъемлемое свойство самого разума. Только при переходе «вглубь» капитализма, в составляющий его ядро и сущность процесс производства, обнаруживается, что реальное условие возникновения и приращения капитала — создание прибавочной стоимости. Если же оставаться лишь на поверхностном уровне товарно-денежного обращения, тогда указанное Марксом «противоречие капитала» упорно навязывается исследователю, подобно оптической иллюзии, всегда возникающей при известных обстоятельствах.

В действительности, весь вопрос «объективности» противоречий встанет совершенно иным образом, если взглянуть на него сквозь призму «кантовской установки». Поскольку мы не знаем, на что похожи вещи сами по себе, постольку бесполезно утверждать, что они следуют «законам диалектики» (т.е. что их противоречия объективны), равно как и то, что их противоречия объективными не являются. Следует помнить, что разговор о «вещах самих по себе» не подразумевает никакого агностицизма, но лишь указывает на тот очевидный факт, что объект нельзя познать вне познавательного отношения к субъекту.

Более того, мы можем — в противоположность тому, как, видимо, считал сам Ленин, — прекрасно примирить этот кантовский подход с ленинской идеей постепенного прогресса в истории познания: очень может статься, что диалектическое объяснение природных процессов или явлений «глубже», то есть лучше схватывает сущность рассматриваемого факта, нежели, скажем, механическое объяснение, — отсюда, однако, не следует, что реальность «в себе» диалектична, ибо следующие поколения могут найти теоретические объяснения, которые еще более адекватны объекту, чем диалектика.

*Ptôton pseudos*²⁴ советского диамата заключается именно в заявлении, что найден окончательный ответ на вопрос о том, что есть реаль-

²⁴ Основная, первичная ошибка (греч., у Платона).

ность «в себе», оставляя на долю субъекта познания всего-навсего «отражение» этой объективной реальности. «Антикантовская» установка диамата в значительной мере игнорирует достигнутые в этой традиции результаты критического анализа человеческого познания и, таким образом, ведет к своеобразной реставрации докантовской метафизики и даже к онтологическим идеям, напоминающим одного из рационалистов-предшественников Канта — Христиана Вольфа. И, я полагаю, более внимательное прочтение текстов Ильенкова (в остальном часто весьма захватывающих) обнаруживает в данном плане подобную же «антикантовскую» установку. В итоге можно сказать, что Ильенков постоянно на грани соскальзывания в «диалектическую иллюзию» (в кантовском смысле) — использовать диалектику как «*органон* для создания объективных утверждений»²⁵, а не как *канон*.

²⁵ Кант И. Критика чистого разума / Сочинения, 6 т. М.: Мысль, 1964. С. 161.

СЕРГЕЙ МАРЕЕВ

Ильенков и «философия науки»

Ильенков никогда не употреблял выражение «философия науки». В те времена оно у нас было не в ходу. Мы чаще употребляли выражение «методология науки». Но это в определенном смысле одно и то же. Во всяком случае, Джон Милль в своей книге о Конте и позитивизме писал так: «Философия науки состоит из двух главных частей: из методов исследования и условий доказательства»¹.

А вот о методах исследования и условиях доказательства Э. В. Ильенков не только писал, но, можно сказать, только об этом и писал. Тут достаточно вспомнить его *opus magnum* «Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении», в сильно урезанном виде опубликованный в 1960 г. под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” К. Маркса». На таком названии настояло тогдашнее руководство Института философии АН СССР, понимавшее дело так, что диалектика абстрактного и конкретного имеет место только в социально-экономической науке, даже еще уже — в «Капитале» Маркса, т.е. это специфически марксовский метод, а в научно-теоретическом познании нужны совсем другие методы. Последнее говорит о том, что уже тогда мы находились под влиянием той «философии науки», методы которой скроены исключительно по мерке естествознания.

Ныне «философия науки» получила в нашей стране официальный статус пропуска в храм науки: это теперь «кандидатский минимум». А Эвальд Ильенков с его восхождением от абстрактного к конкретному оказался далеко в стороне от «философии науки» и от нынешнего философского официоза. Вполне естественно, потому что честная философия никогда за всю историю человечества не была господствующей. Главное, чтобы она просто существовала и не прерывалась...

¹ Милль Д. С. Огюст Конт и позитивизм. М.: ЛКИ, 2007. С. 47.

Так откуда же пошла эта самая «философия науки», и что она собою представляет?

Основоположником «философии науки» считается англичанин У. Уэвелл. «Как особое направление, — читаем мы в словаре «Современная западная философия», — философия науки впервые была представлена в трудах У. Уэвелла, Дж. С. Милля, О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Гершеля»². Иначе говоря, в качестве особого направления «философия науки» возникла в русле того более широкого направления, которое называется *позитивизмом*. А позитивизм в XIX веке противостоял тем философским направлениям — и прежде всего философии жизни и экзистенциализму, — которые считали науку *низшей формой* человеческого сознания и полностью отрывали философию от науки и всех задач, с нею связанных. Подчеркнем, что «философия науки» — это именно *особое направление* в философии, подобно тому, как особыми направлениями в ней являются «философия жизни» или экзистенциализм.

В последнее время появилась другая версия, которую выдвинул академик В. С. Степин. Сам термин «философия науки» он приписывает Евгению Дюрингу³, которого мы до сих пор знали только благодаря критике его Ф. Энгельсом. Однако Дюринг говорит не о «философии науки», а о «теории науки». И дело даже не в этом, в конце концов суть не в словах, а в том, что работы Дюринга — это все-таки поздногато. Да и потом, главным предметом забот Дюринга была не методология науки, а «мировая схематика», чаще именуемая «онтологией». Главное же то, что Степин толкует «философию науки» не как особое направление, а как некий *раздел* философии, посвященный науке.

Иногда считают, что «философия науки» началась только с *логических* позитивистов. Один из представителей этой школы Филипп Франк написал работу, которая так и называется — «Философия науки». При этом Ф. Франк ссылается на Энгельса как «философа науки», поскольку тот отказался от натурфилософии и заявил, что от всей прежней философии осталась только наука о мышлении — диалектика и формальная логика. Эта идея действительно является центральной в «Диалектике природы» и «Анти-Дюринге», а также в работе Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886).

Данный сюжет, как правило, в работах по «философии науки» не обсуждается. И понятно почему: согласиться с Франком значило бы вместе с ним признать Энгельса «философом науки». Но в марксизме такая терминология не принята. Включить идеи Энгельса в корпус «философии науки» тоже весьма затруднительно, потому что диалектика и «философия науки» в сущности своей антиподы. По крайней

² Современная западная философия. Словарь. М.: Политиздат, 1998. С. 439.

³ См.: Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. С. 11.

мере, это разные направления. И скажем наперед, именно диалектика оказалась лимитирующей для «философии науки».

Но послушаем все того же Джона Милля — этот человек знал, о чем писал. Он прямо указывает на Конта как на основоположника «философии науки». Мало того, Милль объясняет, «что именно разумеем мы под философией науки, как различной от самой науки»⁴. А разумеет он следующее: «Философия науки есть... не что иное, как та же самая наука, но рассматриваемая не в ее результатах или в установленных ею истинах, но в тех процессах, какими пользуется человеческий ум для их достижения, в тех признаках, по каким он размещает их по их отношениям и методическим расположениям для достижения большей ясности понятия и большего непосредственного удобства: одним словом, это логика науки»⁵.

Не имея предвзятостей, можно было бы сразу сообразить, что об этом в философии речь шла уже давно — к примеру, в Новое время, по крайней мере, уже у Бэкона и Декарта. Так почему те не были «философами науки»? Если же они таковыми были, то почему историю «философии науки» нужно начинать с Огюста Конта? — Между «философом науки» Контом и «философами науки» Бэконом и Декартом и впрямь есть серьезное различие. Последние не отрицали философию, а делали из нее учение о методе, логику науки. Тогда как позитивист Конт считал сплошным заблуждением *всю* прежнюю философию и теологию.

Вот это, пожалуй, самое верное: основоположник позитивизма и был основоположником «философии науки». И по существу это одно и то же. «Философия науки» не есть традиционная философия в ее, так сказать, приложениях к науке. Это совершенно новая «философия», суть которой в том, что *наука — сама себе философия*. А значит, это *отрицание* всей прежней философии. Причем отрицание более радикальное, более сильное, чем у Энгельса: у последнего отрицание есть *снятие*, отрицание *с сохранением* логики и диалектики, которые составляли суть всей прежней философии. Конт же отрицает и логику как особую науку. В одном издании русских сторонников контизма еще в XIX веке говорилось, что О. Конт «считает химерою самую мысль изучать логику иначе, как не в ее применениях»⁶. Иначе говоря, Конт признавал «логику дела», но не признавал «дела логики». И радикальный эмпиризм Конта столь радикален, что его корректируют уже ближайшие последователи, у которых вновь появляется особая «логика науки».

Слабость всей традиции, идущей от Конта, заключается в том, что классической философии здесь не знают и не понимают. Классическая философия имела своим предметом — на чем всегда особенно настаивал

⁴ Милль Д. С. Огюст Конт и позитивизм. С. 46.

⁵ Там же. С. 46–47.

⁶ См.: Огюст Конт и позитивизм. М., 1897. С. 60–61.

Ильенков — *мышление*. Логика в широком смысле и есть наука о мышлении. И хороша же будет «философия науки», которая не знает, и не хочет знать, что есть мышление. Ведь наука, как ни крути, есть просто систематическое и профессиональное мышление. Но сама тема «мышление» остается в пределах классической философии, позитивизмом отвергнутой. Ильенков обращает внимание на то, что уж названия работ философов XVII — XVIII вв. выражают именно эту «тему». Достаточно напомнить, пишет он, заглавия таких сочинений, как «Рассуждение о методе», «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Разыскание истины», «Опыт о человеческом разуме» и т.д. и т.п.⁷ В связи с этим стоит заметить, что ни одной работы о «разуме» в традиции «философии науки» не было написано.

Милль понимает, что исследование научного познания не есть новация «философии науки», что оно всегда было предметом философии: «Мы допускаем, что философия обозначает, — принимая значение, придававшееся этому слову древними, — собственно, научные знания человека, как существа интеллектуального, морального и социального. Так как духовные способности человека обнимают и его способность познания, то наука о человеке обнимает все, что человек может знать, насколько это относится к его способу познания, другими словами — всякое учение об условиях человеческого знания»⁸.

Странной была бы наука о человеке, которая не была бы и наукой о человеческом познании, Логикой. Словно человек — это такое млекопитающее животное, которое только ест, спит и размножается. Классическая философия от Сократа до Гегеля была наукой о *целостном* человеке: человек познающий не отрывался от человека чувствующего, переживающего, действующего и общающегося. Именно эта особенность классической философии не была понята основоположником «философии науки» Контом и всеми его последователями. Развитие философии и науки, безусловно, включает в себя *отрицание* предшествующего, но надо знать, *что* отрицаешь! А у позитивистов отрицание классической философии всегда связано с элементарным невежеством. В этом отношении характерно откровение А. Л. Никифорова о *неопозитивистах*: «Мне кажется, в философии — особенно в начальный период своей деятельности — они были в значительной мере невежественны. Поэтому они часто изобретали велосипеды и с апломбом высказывали идеи, почти буквально воспроизводящие положения Беркли или Юма, Канта или Спенсера, Маха или Милля — положения, порочность которых уже давно была выявлена»⁹.

⁷ См.: Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. С. 8.

⁸ Милль Д. С. Огюст Конт и позитивизм. С.46.

⁹ Никифоров А. Л. Философия науки. История и теория (учебное пособие). М.: Идея-Пресс, 2006. С. 15

Я бы добавил, что дело здесь не только в философском невежестве, а имеет место типично позитивистское наивно-высокомерное отношение ко всей предшествующей философии: что они там могли путного сказать? Современная позитивистам философия повод для такого к ней отношения давала. Но была еще *классическая* философия, которая те же вопросы, которые ставили новые позитивисты, не только ставила, но и решала, или, во всяком случае, давала подходы к их решению, гораздо более плодотворные, чем те, что предлагались позитивизмом.

Отрицая всю классическую немецкую философию, начиная с Канта и кончая Гегелем, позитивисты возвращаются, как правило, к абстрактному сенсуализму Дж. Локка. Повелось это уже с Уэвелла. В предисловии к русскому переводу «Истории индуктивных наук» Уэвелла среди прочего сказано: «Уэвелль вообще не глубокий и плохой философ; такова же и его философия, проводимая в истории индуктивных наук. Она состоит из устарелых и избитых идей английского предания»¹⁰.

Одним из указанных здесь «английских преданий» является именно *эмпиризм* Локка, обнаруживший свою несостоятельность в том же столетии, в котором он и родился. Сенсуализм Локка породил скептицизм Давида Юма, а Юм, как известно, разбудил от догматического сна Канта, которому Уэвелл пытается следовать, но, как говорится в том же предисловии, «с изменениями и переделками, в которых потерялись вся глубина и весь критицизм великого немецкого мыслителя». Вместо того, чтобы подняться от Локка до Канта, Уэвелл опускает Канта до уровня Локка. «Уэвелль, — заключает автор предисловия, — обратил чистую монету Канта в низкопробную и хотел применить ее к старым формам английской давней философии предания и поддержать ею то, что навеки убила философия Канта»¹¹.

Кант «навек убил» абстрактный сенсуализм, который нашел свое наиболее характерное выражение в Англии в философии Беркли и Юма. Но именно к этому абстрактному сенсуализму возвращается вспять позитивизм с его «протокольными предложениями», с его «чистым опытом» — который, как показал Кант, у человека никогда не бывает «чистым».

Ильенков, безусловно, принимает сторону немецкой классической философии в решении антиномии эмпиризма и рационализма и в том, что касается науки вообще и естествознания в частности. «Завершая в лице Канта, — писал Ильенков, — более чем двухсотлетний цикл исследований, философия вступала в принципиально новый этап понимания и решения своих специальных проблем»¹².

¹⁰ Уэвелль У. История индуктивных наук. СПб., 1867. Т. I. С. X.

¹¹ Там же. С. XLVI.

¹² Ильенков Э. В. Диалектическая логика. С. 55.

Кант ставил вопрос, *как возможна наука*. И хотя его волновал, прежде всего, вопрос о возможности естествознания и математики, наука для него этим не ограничивалась. Кант ставит вопрос и о том, как возможна *метафизика*, т.е. наука о последних основаниях. И он не просто отрицает старую метафизику, но *снимает* ее в ее рациональном значении: переводит науку о последних основаниях *бытия* в науку о последних основаниях *познания*. Но это всё те же самые основания: пространство, время, причинность, необходимость и т.п. И если это не интересует «философию науки», то именно потому, что она является знанием не о том, как *возможна* Наука, а о том, как *существует* наука в своих *внешних проявлениях*.

Вся последующая немецкая философия решала тот же самый вопрос, что и «Критика чистого разума», — как возможна Наука. Ильенков пишет о «поразительном по своей скорости процессе духовного созревания, который отмечен именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля»¹³. Вопрос об условиях возможности Науки непосредственно от Канта перенимает его ученик И. Г. Фихте. Не случайно он назвал свою философию «Наукоучением» и считал, что предмет философии полностью совпадает с этим названием. Вернее, должен совпадать. «Так называемая до сих пор философия, — заявляет Фихте, — стала бы, таким образом, *Наукой о науке вообще*»¹⁴.

Фихте предлагал «наукоучение» не *вместо* философии, он хотел *философию* сделать «наукоучением». Считал, что «Общее наукоучение» должно «обосновать систематическую форму для всех возможных наук»¹⁵. Аналогичную задачу ставит и позитивистская «философия науки» — найти общую модель для всякой науки. Но здесь имеет место и серьезное расхождение: позитивизм стремится найти раз навсегда данную, для всех наук обязательную, т.е. *абсолютную модель науки*, чтобы потом можно было бы эту мерку прикладывать ко всякому знанию и говорить, где имеет место наука, а где нет. В этом пункте позитивизм смыкается со старой метафизикой, которая тоже понимала себя как *абсолютное знание*. В отличие от этого, Фихте стремился найти только *центр* научного знания, от которого можно двигаться во всех направлениях до бесконечности не только в отношении содержания, но и в отношении формы. Это означает, что наука не может быть завершенной ни по своему содержанию, ни по форме. У Фихте представлен бесконечный *синтез*, а не только *анализ* науки.

Односторонний анализ и абсолютизация формальной стороны дела характерны для «философии науки». Это то, что дало повод Н. А. Бердяеву говорить о «полицейской» функции науки, которая пускает только в переднюю и не пускает в жилые комнаты. Кто вообще может взять

¹³ Диалектическая логика. С. 55.

¹⁴ Фихте И. Г. Сочинения, 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. I. С. 22.

¹⁵ См.: там же. С. 24.

на себя право определять и диктовать не с точки зрения существа дела, а с точки зрения формальных критериев «научности», что есть «наука» или «не наука»? А ведь именно эту роль брала на себя позитивистская «философия науки», одна из центральных идей которой — «демаркация», т.е. определение границы между научными и ненаучными высказываниями. Причем тут проявляется ее вопиющее противоречие: с одной стороны, отказ от всякой «метафизики», от всяких абсолютов, т.е. релятивизм, а с другой — поиск абсолютной границы между наукой и не-наукой. Если применить к самой «философии науки» те же критерии научности, которые она предписывает науке, то указанная граница должна быть *относительной*.

Уэвелл назвал свою работу «Философия индуктивных наук». Литров перевел Уэвелла на немецкий и назвал: «История всех естественных наук» (*Geschichte aller Naturwissenschaften*). Даже математика и логика здесь выносятся за скобки: они не индуктивные науки. Таким образом, естественные науки оказываются индуктивными. Естествознание не допускает никакой дедукции. Вот в чем особенность и специфика «философии науки» с самого начала. Это и есть тот всеиндуктивизм, о котором писал Энгельс в своей «Диалектике природы». «Вся вакханалия с индукцией идет от англичан — Уэвелл, *inductive sciences*, охватывающие чисто математические науки, — и таким образом была выдумана противоположность индукции и дедукции»¹⁶.

Тут интересно заметить, что эту «вакханалию» прекращает только Карл Поппер. «Я заявляю, — писал он, — что принцип индукции совершенно излишен и, кроме того, он неизбежно ведет к логическим противоречиям»¹⁷. Но Поппер не преодолевает противоположность индукции и дедукции. Он, как и Уэвелл, просто отбрасывает одну из противоположностей. Уэвелл отбросил дедукцию, Поппер отбросил индукцию, а в результате на место абстрактного эмпиризма он ставит свой, столь же абстрактный, «критический рационализм». Словечко «критический» здесь ничего не говорит: научная критика, напомним, есть преодоление путем *снятия*, а не путем отбрасывания, отмены и т.д. То есть здесь перед нами не научный, а административный метод.

Что касается Ильенкова, то научную критику он считал необходимой формой развития науки. «Это вообще необходимый закон развития науки, научного мышления: новое теоретическое понимание фактов (новая теория) всегда и везде возникает не “прямо из фактов”, не на пустом месте, а только через строжайшую научную критику старого теоретического понимания этих фактов с точки зрения этих фактов. Так что сведение критических счетов с ранее развитыми теориями есть вовсе не побочное, вовсе не второстепенной важности занятие, а есть

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 20. С. 542.

¹⁷ Там же. С. 48.

необходимая форма разработки самой теории, единственно возможная форма теоретического анализа реальных фактов»¹⁸.

В критическом развитии научной теории и снимается противоположность индукции и дедукции. В своей абстрактной чистоте и обособленности друг от друга они возможны только при отвлечении от реальной истории науки и от всякого содержания вообще. Но определенное содержание всегда присутствует уже в предшествующих теориях. «Человек, — пишет Ильенков, — никогда не начинает мыслить “с самого начала”, “прямо из фактов”, то есть с позиции питекантропа. Он в самом восприятии эмпирических фактов в мышлении пользуется готовыми категориями и понятиями. Вопрос лишь в том, какими именно, как, где и откуда он их усвоил»¹⁹.

С позицией “питекантропа” в теории познания покончил уже Кант. Если бы Робинзон не имел на своем острове того запаса понятий, а также предметов и, главным образом, орудий, которые ему достались от других людей, то он превратился бы в питекантропа. И это очень наивное представление, что первые понятия питекантропами были добыты из фактов при помощи чистого мышления: сели питекантропы вокруг костерка, подумали и — придумали, скажем, число для счета. До сих пор «философы науки» так и не смогли показать того способа, каким число, простое «натуральное» число, получается прямо из фактов. Потому, что не из фактов оно получается, а из *практики* освоения людьми количественной стороны действительности.

Практики как основы познания человеком окружающего мира «философия науки» совершенно не знает. Об этом знал, по крайней мере догадывался, Ф. Бэкон, которого иногда считают предтечей «философии науки». «Самое лучшее из всех доказательств, — писал он, — есть опыт, если только он коренится в эксперименте»²⁰. От практики и эксперимента опыт абстрагировали его последователи Т. Гоббс, Д. Локк, Дж. Беркли и Д. Юм, желая начать с «чистого опыта», с «чистой доски». Душа человека бывает «чистой доской» только в момент рождения, а уже в течение первых пяти лет жизни человек получает абсолютное большинство своих понятий, и получает их ребенок не из «чистого опыта», а из опыта практического общения со взрослыми и с тем миром, который создан людьми и создан *по понятию*. Именно это понятие присваивает себе человек, осваивая окружающий его человеческий мир.

До *единства* индукции и дедукции, как *единства противоположностей*, «философия науки» так и не дошла. Это единство характерно для того метода, который развивал Ильенков, — для метода «восхожде-

¹⁸ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. С. 220.

¹⁹ Там же. С. 223.

²⁰ Бэкон Ф. Сочинения, 2 т. М., 1978. Т.2. С. 34.

ния от абстрактного к конкретному». «В материалистической диалектике, — писал он, — рационально снята старинная противоположность “дедукции” и “индукции”. “Дедукция” перестает быть способом формального выведения определений, заключенных априори в понятии, и превращается в способ действительного развития знаний о фактах в их развитии, в их внутреннем взаимодействии. Такая “дедукция” органически включает в себя “эмпирический” момент, — она совершается именно через строжайший анализ эмпирических фактов, через “индукцию”»²¹.

Здесь хочется уточнить только один момент. «Старинная противоположность» индукции и дедукции на самом деле не такая уж старинная. По сути она, как в общем-то верно заметил Энгельс, ведет свое происхождение от того же самого Уэвелла. Что касается Бэкона, который как будто бы впервые противопоставил схоластической «дедукции» свою «индукцию», то верно в этом только то, что он действительно противопоставил свою методологию схоластической силлогистике, т.е. *формальной* дедукции. Но противопоставил ей не столь же абстрактную индукцию, а свои *методы выявления причинных связей*, который часто называют «индуктивными», хотя таковыми они по сути не являются: *причинная связь индуктивно никогда не устанавливается*. В этом и состоит неопровержимый результат Юма.

Приверженцы «философии науки» почему-то совершенно не обращают внимания на то, что в реальном научном познании ни один ученый никогда сознательно не пользуется ни абстрактной индукцией, ни абстрактной дедукцией. И об этом очень хорошо писал Энгельс²², которого в данном случае цитирует Ильенков.

Аналогом абстрактной индукции является так называемый «метод проб и ошибок». Это именно *так называемый* «метод», потому что действительный метод науки состоит в обратном: он *сокращает* опыт: учись, мой сын, говорит Борис Годунов у Пушкина, — науки сокращают нам опыты быстротекущей жизни. Человек тем и отличается от животного, что ему наука заменяет опыт. Такое значение метода прописал уже Декарт, дав и обратный пример — человека, который, желая найти сокровище, попросту бродит наугад по всем дорогам. Опыт есть лишь предпосылка и предмет для понимания, каковое требует применения определенного метода: анализа, синтеза, эксперимента и т.д.

Кант в вопросе о природе научного метода следует Декарту: научный метод должен направлять науку к истине. Это направление у него обеспечивает, прежде всего, логика — *трансцендентальная логика*. Но для Уэвелла существует по сути только один «метод» — тот самый «метод проб и ошибок». «Пробовать ошибочные догадки, — пишет он, — есть очевид-

²¹ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 228–229.

²² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 543–544.

но единственный путь нападать на верные. Черта истинного философа состоит не в том, что он никогда не делает смелых предположений, но в том, что его предположения понимаются им ясно и ставятся в строгое соприкосновение с фактами»²³.

Это повторит уже в XX веке Карл Поппер: «от амобы до Эйнштейна всего один шаг». Ученый, как и амeba, может только «пробовать ошибочные догадки». Таков результат более чем столетнего развития «философии науки». И Поппер прямо отвергает здесь новации, предложенные Кантом: «Кант попытался предложить свой способ преодоления этой трудности... Однако его изобретательная попытка... не была успешной»²⁴.

Никто из представителей «философии науки» не относит Канта к этой самой «философии науки». Но вот натуралистическое истолкование кантовских априорных форм созерцания и рассудка К. Лоренцем к «философии науки» уже относят. «Эволюционная эпистемология» есть не преодоление Канта, не движение от Канта вперед, а движение назад, потому что в кантовском априоризме есть по крайней мере интенция на общественно-историческое понимание априорных форм созерцания и мышления, категорий. Именно по этому пути шла вся немецкая классика вплоть до Гегеля, толкование же Канта в духе «эволюционной эпистемологии» — это отступление к «врожденным идеям» Декарта.

Вплоть до Гегеля история философии развивалась «по Гегелю». «Согласно Гегелю, — пишет Ильенков, — каждая вновь возникающая система философии лишь постольку составляет шаг вперед в развитии разума человечества, поскольку она не просто отбрасывает предшествующие ей системы, а “сохраняет” их в себе в качестве своих абстрактных моментов»²⁵. Так шло развитие *классической* философии, и в этом — суть классики. Но, начиная с А. Шопенгауэра, развитие философии идет уже не по Гегелю. Шопенгауэр просто отбрасывает всю классическую философию, в особенности и прежде всего самого Гегеля. Как он его только не обзывает! Шопенгауэр пытается «сохранить» кое-что от Канта и кое-что от Платона, но не самое лучшее у них. Канта он, например, пытается истолковать в духе крайнего субъективизма, в духе субъективизма Беркли, и пеняет Канту именно за его объективизм.

Два важнейших завоевания немецкой классической философии были отвергнуты «философией науки» — *диалектика* и *историзм*. Что касается диалектики, то «философы науки» ее, как правило, не знают и не

²³ Уэвелль У. История индуктивных наук. С. 468–469.

²⁴ Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М.: Прогресс, 1983. С. 49.

²⁵ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 209.

принимают. И только Карл Поппер решил сразиться с диалектикой, но изобразил ее до крайности примитивно, в духе «диамата», которым она была истолкована не как логика и метод, а как «общая теория развития». Именно в этом виде она может быть выведена непосредственно на очную ставку с вещами и, соответственно, «фальсифицирована». Но не о вещах как таковых толкует диалектика, а о *понятиях* вещей, — ведь это логика, а не физика. «Таким образом, — отмечает во вступительной статье к работе Поппера «Логика и рост научного знания» В. Садовский, — научная значимость попперовской фальсификации диалектики равна нулю. Нет ничего проще, чем придать опровергаемой концепции заведомо ложный характер и затем успешно ее фальсифицировать. При анализе естественнонаучного знания сам Поппер никогда не поступал таким образом»²⁶.

Недиалектический характер логики Поппера, как мы видели, проявился в том, что процесс формирования новой гипотезы у него оказывается алогичным. Но в реальной истории гипотезы все-таки формировались рационально. В ином случае никакого развития науки не было бы, и мы бы до сих пор верили, что земля покоится на трех китах. Отсюда становится понятным обращение к реальной истории науки. «И Тулмин, и Кун, и Лакатос, да и Поппер, — пишет В. Н. Порус, — шли к истории науки»²⁷. Иными словами, «философия науки» шла к истории науки. Весьма характерное признание, в особенности это «да и Поппер», потому что Поппер, если вспомнить его книги «Нищета историцизма» и «Открытое общество и его враги», был, можно сказать, «рыцарем антиисторизма». К истории науки невозможно двигаться, не преодолев антиисторизм Поппера. Но «философы науки» эту задачу не решили — ни Тулмин, ни Кун, ни Лакатос.

Иначе процесс научного познания выглядит у Ильенкова: «Весь процесс движения познания в целом реально протекает как процесс развития от абстрактного выражения объективной истины к все более и более конкретному ее выражению. Процесс в целом выглядит как процесс постоянной “конкретизации” знания, процесс, в котором плавные, эволюционные периоды сменяются время от времени периодами революционных переворотов, подобных открытиям Коперника, Маркса, Эйнштейна. Но эти революционные перевороты, периоды решительной ломки старых понятий, где, как кажется на первый взгляд, прерывается всякая нить преемственности в развитии, сами суть естественные и необходимые формы, в которых осуществляется как раз преемственность процесса движения ко все более и более конкретной истине»²⁸. Это Ильенков писал во времена, когда о Т. Куне

²⁶ См.: Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 30.

²⁷ Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002. С. 184.

²⁸ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 233.

с его «научными революциями» мы еще вообще не слышали. По сути Ильенков опровергает здесь Куна, Лакатоса и других, не зная их ни по имени, ни в лицо. Он с самого начала понимал, что движение к более конкретной истине есть *историческое* движение. Но оно же есть и *логическое* движение. «Наука, — пишет Ильенков, — должна начинать с того, с чего начинается реальная история. Логическое развитие теоретических определений должно непосредственно выражать конкретно-исторический процесс становления и развития предмета. Логическая “дедукция” и есть не что иное, как общественно-теоретическое выражение процесса реального исторического становления исследуемой конкретности. Это — фундаментальный принцип диалектики как логики»²⁹.

Если, например, реальная история освоения количественной стороны действительности началась с изобретения целого «натурального» числа, то и наука математики должна начинаться с этого. И каждый согласится, что это *логично*. Для обычного нормального человека вообще логично все то, что соответствует реальному порядку вещей. К. Маркс начинает свою теорию капитала с товара, потому что в реальной истории так называемое простое товарное производство предшествует капиталистическому товарному производству.

Казалось бы, все ясно и понятно. Но здесь имеется одна очень непростая проблема. Ильенков в приведенном выше месте слово «дедукция» берет в кавычки. В кавычках это слово употребляет и Энгельс, когда пишет: «... Вся классификация организмов благодаря успехам теории развития отнята у индукции и сведена к “дедукции”, к учению о происхождении — какой-нибудь вид буквально дедуцируется из другого путем установления его происхождения, — а доказать теорию развития при помощи одной только индукции невозможно, так как она целиком антииндуктивна»³⁰.

Дело в том, что под «дедукцией» в обычной формальной логике понимают совсем другое: «Все люди смертны, Сократ — человек, следовательно, Сократ смертен». Тут имеется в виду абстрактный человек «вообще», без всяких индивидуальных особенностей. Ясно, что такая абстракция существует лишь «в голове». И весь процесс дедукции совершается «в голове», но никак не в реальной истории. Приписывать реальной истории подобный процесс дедукции было бы, по крайней мере, странно.

Поппер знает только такую — Ильенков называл ее *формальной* — дедукцию. Логика развития науки у Поппера состоит в том, что наука выдвигает гипотезы, а затем проверяет их частные следствия. Например, мы выдвигаем гипотезу, что все люди смертны. Отсюда формально-дедуктивно следует, что человек Сократ тоже смертен. Если он умер, то

²⁹ Там же. С. 277.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 542.

наша гипотеза подтверждается. Но такое подтверждение не есть доказательство: для доказательства должны умереть *все* люди. Однако тогда и вывод делать будет некому. Поэтому Поппер на место «верификации», т.е. подтверждения гипотез, ставит «фальсификацию», т.е. опровержение. Опровержение в нашем случае должно состоять в том, что, если найдется такой Сократ, который окажется бессмертным, то утверждение, что все люди смертны, будет ложным. Ну, а если мы этого никогда неждемся...

Поппер считает научными только те положения, которые в принципе опровержимы. Здесь возникает парадоксальная ситуация: если какое-то положение опровергается, то оно, понятно, опровержимо, а потому научно — и одновременно *ложно*, коль скоро опровергнуто. «Парадоксально, — восклицает А. Никифоров, — но вполне в соответствии с гносеологическими воззрениями Поппера: несомненно научны только ложные теории!»³¹.

Понятно, что такая формальная дедукция имеет место быть. Но это, как выражался Гегель, только «момент» в развитии научного знания. Чисто формальное движение не есть реальное порождение: это только движение «в голове». «Лошадь и корова, конечно, не произошли из “животного вообще”, как груша и яблоко не есть продукты “самоотчуждения”, понятия плода вообще. Но, несомненно, что и корова и лошадь имели где-то в глубине веков общего предка, а яблоко и груша также есть продукты дифференциации какой-то одной, общей для них обеих ботанической формы плода», — отмечал Ильенков³².

Вопрос о связи формальной и реальной «дедукций» непрост. Но если оторвать формальную дедукцию от реальной, а тем самым оторвать ее от истории, то неизбежно сам процесс выдвижения гипотез оказывается *иррациональным*, как «иррационален» вообще *случай*. Ведь случайно то, что не вытекает из господствующих условий, не «дедуцируется» формально из «всеобщего». Падение яблока на голову Ньютона — чистая случайность. Но она, не исключено, стала поводом для рождения у Ньютона идеи всемирного тяготения. Ни в какую логику такой случай не уместается, однако *исторически* все могло быть именно так.

Отсюда и идея дополнить логику историей, — из «философов науки» эту идею лучше всего выразил Имре Лакатос. «“Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа”. Руководствуясь этой перефразировкой кантовского изречения, мы в данной статье попытаемся объяснить, *как* историография науки могла бы учиться у философии науки и наоборот»³³. Так начинает свою статью

³¹ Философия науки. История и теория (учебное пособие). С. 47.

³² Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 276.

³³ Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978. С. 203.

«История и ее рациональные реконструкции» Лакатос. И здесь перед нами не просто перефразировка знаменитого кантовского изречения: чувства без понятий слепы, а понятия без чувств пусты. Здесь та же самая проблема: как соединить отдельное и всеобщее, случайное и необходимое. Кант, как известно, решил эту проблему при помощи «схематизма воображения». Но Лакатос в эту проблематику не углубляется. Поэтому у него и не происходит в конечном счете органического соединения логики и истории. Как выразится он сам, «реальная история науки часто представляет собой карикатуру ее рациональной реконструкции, рациональные реконструкции часто являются карикатурой реальной истории, а некоторые изложения истории науки являются карикатурами и на ее реальную историю, и на ее рациональные реконструкции»³⁴.

Процесс формирования гипотез, согласно Попперу, — это процесс *психологический*. Но если он никак не связан с определенным историческим фоном, тогда почему гипотеза периодического закона элементов пришла в голову Менделееву во второй половине XIX века, а не Эмпедоклу в V веке до н.э.? На этот вопрос в рамках «философии науки» нет ответа. Значит, можно предполагать все, что угодно, и «рациональная реконструкция» истории науки невозможна. Она возможна только при условии, что процесс формирования гипотезы мы поймем не только как психологический, но и как исторический процесс. Это процесс исторического развития науки, хотя он и совершается в голове отдельного человека. Тот процесс, что совершился в голове Ньютона благодаря ушибу яблоком, не мог совершиться в голове питекантропа, что бы там на нее ни упало.

Поппер упрекает Куна в историческом релятивизме. Но он сам своим пониманием истории дает все основания для такого релятивизма, потому что история у него лишена всякой закономерности и необходимости, всякой логики. И какую логику можно извлечь из истории науки, если логики в истории нет? Проще найти черную кошку в темной комнате.

История, если она не понята в ее внутренней связи, действительно является карикатурой на логику. Как раз такую карикатуру на историю и дал Поппер в своих «исторических» работах. История может что-то объяснять только если сама она объяснима. А у Поппера история необъяснима, «иррациональна». История науки — это составная часть истории культуры, всеобщей истории. И если в истории вообще нет никакой закономерности и необходимости, того же нет и в истории науки. Значит, нет и закономерности перехода от системы Аристотеля — Птолемея к системе Коперника. Хотя предположить, что система Коперника исторически могла бы появиться раньше системы Аристотеля — Птолемея, едва ли кто-то решится.

³⁴ Там же. С. 265.

Чтобы перейти к истории науки как *объяснительному принципу*, сама историческая, вернее — антиисторическая, концепция Поппера должна быть кардинально пересмотрена. Но при этом пришлось бы поставить крест на всей философии истории Поппера, т.е. отказаться от идеи «открытого общества», — на что ни Кун, ни Лакатос не решились.

Итак, прогрессивный сдвиг в понимании проблемы метода у Куна и Лакатоса, по сравнению с «критическим рационализмом» Поппера, состоит прежде всего в том, что в методологию науки вводится *история науки*. Для всякого человека, знакомого с историей науки, совершенно очевидно, что никакая теория, идея, гипотеза не возникает на пустом месте. Даже там, где происходит революционный переворот в науке, вроде возникновения гелиоцентрической системы Коперника, это переворот в представлениях, уже имевшихся прежде. Но предшествующее научное развитие создает только *возможность* появления новой теории, только возможность научной революции. Возможность эта реализуется и превращается в действительность в *конкретных* исторических обстоятельствах, *конкретными* историческими личностями. В этом и состоит роль личности не только в общей истории, но и в истории науки. Поэтому любая научная революция на веки вечные связана с именами конкретных людей. Здесь общее и отдельное, уникальное и неповторимое становятся тождественными, что совершенно невозможно в логике Поппера.

«Бетховен в определенной степени безусловно является *продуктом* музыкального воспитания и традиции, и многое, что представляет в нем интерес, отразилось благодаря этому аспекту его творчества. Однако важнее то, что он является также *творцом* музыки и тем самым музыкальной традиции и воспитания. Я не желаю спорить с метафизическими детерминистами, которые утверждают, что каждый такт, который написал Бетховен, определен комбинацией влияний прошлых поколений и окружающего мира», — писал Поппер³⁵.

С *метафизическими* детерминистами действительно не стоит спорить. Но есть еще такой детерминизм, который признает как историческую необходимость и историческую причинность, так и их *историческое становление* — становление всеобщего через *особую историческую личность*, через *историческое творчество*. Художественное и научное творчество всегда есть одновременно историческое творчество. При этом истинное творчество возможно лишь там, где, как писал об этом Э.В. Ильенков, «имеет место “химическое” или “органическое” соединение индивидуальности воображения со всеобщей нормой, при которой новая, всеобщая норма рождается только как индивидуальное отклонение, а индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого»³⁶.

³⁵ Popper K.R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bern: Francke, 1958. Bd. 2. S. 257.

³⁶ Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. М., 1964. Вып. 6. С.68.

Так рождается новая музыкальная «парадигма». Но и научная тоже так. Без «воображения» здесь, так же как и в музыке, не обойтись. К примеру, эллипс, как форму орбитального движения, невозможно *формально дедуцировать* из тех представлений, которые предшествовали открытиям И. Кеплера. Здесь нет «метафизического детерминизма». Но это не значит, что открытие Кеплера произошло «иррационально». Тогда «иррационально» все *новое*, чего не было раньше. Паровоз не является прямым продолжением развития гужевого транспорта, и устроен он вполне рационально. Было бы парадоксом, если бы вполне рациональная вещь появилась в результате иррационального акта. Так может творить только Бог, люди же делают все значительное «по уму», т.е. рационально. А Поппер, Кун и Лакатос не могут отделаться от представления о том, что всякая научная революция *иррациональна*.

Да, всякая революция, и не только научная, иррациональна с точки зрения *рассудочной рациональности*, которая знает только «постепенность», непрерывность — *эволюцию*, а не диалектику с ее противоречиями, «перерывами постепенности», с ее *отрицательностью*. И тем не менее, лишь через *отрицание* устаревших научных представлений рождается новая «парадигма».

На пути к конкретному историзму философия науки останавливается, так сказать, перед воображением и противоречием. Напомним, что это те вещи, о которых всерьез в научной методологии заговорил только Кант. Ильенков в свое время говорил, что современная наука в своем методе дошла только до Канта. Мы бы сказали, что и «философия науки» дальше Канта не пошла и пойти не может, не отказавшись полностью от позитивистской «парадигмы». Не только в смысле догмы эмпиризма в самой науке, но и в смысле ориентации только на «современную науку», потому что всякая *современная* наука исторически ограничена. И методология, ориентированная только на современную науку, неизбежно оказывается тоже исторически ограниченной. Безгранично лишь человеческое мышление, которое поэтому и способно преодолевать всякую историческую ограниченность — и науки, и практики, и любую другую. Мышление по сути своей не эмпирично, а теоретично, потому и способно выходить за пределы любой эмпирической данности. Здесь, конечно, не обойтись без противоречия и воображения. Тем более, что то и другое между собой связано.

Именно воображение, согласно Канту, должно заполнить тот «промежуток», который лежит между отдельным и общим, а именно — между чувствами и рассудком. Тем самым мышление преодолевает противоречие всеобщего и отдельного. И Кант, вопреки его общей установке на то, что «антиномии» не преодолеваются разумом, преодолевает по крайней мере одно это противоречие.

Движение от отдельного к всеобщему и есть *логика открытия*. «Всякое действительное, исчерпывающее познание, — писал Энгельс, — заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из еди-

ничности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное в преходящем»³⁷. Если нет обязательной логики перехода от круга к эллипсу, — отчего Фейерабенд и считает, что здесь полный произвол, — то это не значит, что здесь вообще нет никакой логики. Здесь есть логика, но только другая: не рассудочная, не формальная, не аристотелевская. Если бы Кеплер вообразил себе вместо эллипса квадрат или треугольник, то каждый человек, знакомый с сутью дела, сказал бы, что это *нелогично*.

Действительно, нет способа преобразовать круг в треугольник, а вот круг превратить в эллипс очень даже можно, «растянув» его. В этом и состоит *логика* превращения круга в эллипс. Даже Поппер догадывается о том, что есть *другая* логика, помимо той, которую мы очень правильно называем формальной. Это логика самого содержания, самой сути дела. «Методологические правила, — пишет в этой связи Поппер, — рассматриваются мною как *конвенции*. Их можно описать в виде правил игры, характерной для эмпирической науки, которые отличаются от правил чистой логики примерно в той же степени, в какой правила игры в шахматы отличаются от правил логики (вряд ли кто-либо согласится считать правила шахматной игры частью *чистой* логики). Правила чистой логики управляют преобразованиями лингвистических формул. Учитывая это, результат исследования шахматных правил, пожалуй, можно назвать “логикой шахмат”, но едва ли просто чистой “логикой”. (Аналогично и результат исследования правил научной игры, то есть правил научного исследования, можно назвать “логикой научного исследования”»³⁸.

Мы бы исправили здесь у Поппера только то, что «правила чистой логики управляют преобразованиями лингвистических формул». Преобразованиями *лингвистических* формул «управляет» не логика, а грамматика. Логика занимается преобразованиями *логических* формул. Но Поппер совершенно прав в том, что логика научного исследования никогда не покрывается «чистой» логикой, как не покрывается этой «чистой» логикой логика шахмат. Будь это не так, «чистая» логика совпадала бы со всем массивом научного знания. Рассуждая таким образом, что «если Бог — отец Христа, то Христос — сын Божий», мы рассуждаем логически правильно, но тут нет никакого правила или закона формальной логики. Логика *дела* никогда не уместается в дело *логики*, и чтобы понять это, нет надобности доказывать теорему Гёделя.

В одном из современных исследований, посвященных методологии науки, мы читаем: «Необходимо было окончательно осознать, что нет и не может быть такого бесспорного основания, такого фундамента наших знаний, относительно которого в принципе не возникает никаких

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 548.

³⁸ Поппер К. Логика и рост научного знания. С. 78.

сомнений»³⁹. Иначе говоря, получается, что познание движется от сомнительного к сомнительному. И в чем же тогда прогресс науки? Выходит, что мы сейчас, в начале XXI века, знаем не больше, чем знали древние. И на чем при этом держится вся наша цивилизация, — непонятно.

Таков закономерный результат развития «философии науки» на Западе и у тех наших философов, которые шли след в след за Поппером, а не за Ильенковым. От идеи абсолютного метода, который давал бы безусловную гарантию «демаркации» науки от не-науки, они вместе с Фейерабендом пришли к «методологическому анархизму», к отрицанию всякого общеобязательного метода.

³⁹ Меркулов И. П. Эпистемология. СПб.: Эдиториал УРСС, 2003. С. 470.

АЛЕКСАНДР СУРМАВА

Ильенков и революция в психологии

XX век был, как известно, щедр на крупных психологов, но имени Э. В. Ильенкова мы не найдем ни в одном психологическом словаре или энциклопедии. Да что словари, даже люди близко знавшие и почитавшие его к психологам его не относили, хотя и признавали его заслуги перед теоретической психологией.

В. В. Давыдов к 80-летию юбилею друга напишет статью «Вклад Э. В. Ильенкова в теоретическую психологию». Статья начинается словами: «Известный отечественный философ Эвальд Васильевич Ильенков (1924–1979) многое сделал в таких дисциплинах, как диалектическая логика, история философии, эстетика. Вместе с тем в своих работах он рассматривал и некоторые фундаментальные проблемы теоретической психологии (природа идеального и сознания, воображения и мышления, личности и индивидуальности и др.), искал пути их решения, используя средства философского анализа психологического материала»¹.

Далее Давыдов совершенно справедливо замечает, что Ильенков был знаком не только «с основными работами Л. С. Выготского», но и с ведущими отечественными психологами — учениками Выготского, принимал участие в «психологических совещаниях и семинарах», «много внимания уделял теоретическим вопросам педагогической психологии». И, наконец, резюмирует: «главное состоит в том, что он дал глубокое логико-философское обоснование основных положений культурно-исторической теории и теории развивающего обучения Л. С. Выготского».

Все кроме вывода здесь абсолютно бесспорно. Ильенковские теоретические идеи не всегда стыкуются с тем набором идей, который изве-

¹ Давыдов В. В. Вклад Э. В. Ильенкова в теоретическую психологию // Вопросы психологии. 1994. 1. С. 131.

стен как «культурно-историческая теория». Здесь, собственно, необходимо отметить две принципиальные вещи: первую, что сам набор этих идей едва ли может претендовать на статус научной теории с точки зрения того критерия научности, который разделяли оба мыслителя, т.е. и Ильенков, и сам Выготский; и вторую, что в работах Ильенкова просто нет анализа теоретических идей Выготского. Само имя Выготского упоминается им считанные разы.

В чем же причина подобной сдержанности?

Перечислим сначала то, что сближало двух мыслителей. Прежде всего оба — искренние марксисты, и общая мечта о подлинно свободном, всесторонне развитом человеке — пожалуй, самое главное, что делает их теоретическими союзниками. Единоы они и в признании социальной, культурно-исторической природы человеческой психики, в своем антинатурализме. Наконец они едины как диалектики, полагающие метод Марксова «Капитала» единственно верным научным методом, позволяющим от слепого эмпиризма перейти к построению подлинно монистической теории. Отсюда и поиск так называемой абстрактной «клеточки», теоретический анализ которой только и может позволить воспроизвести в теории все конкретное богатство исследуемого предмета — в данном случае человеческой личности.

Объединяет их и понимание психологии, не как позитивистской эмпирической науки, но как науки подлинно теоретической, науки — двумя ногами прочно стоящей на профессионально-философской базе, науки — соотносящей свои теоретические понятия не с искусственно и небескорыстно сконструированной самими же психологами «практикой» психотерапевтического диванчика, но с «высокоорганизованной практикой — промышленной, воспитательной, политической, военной»².

В связи с последним стоит отметить еще и то, что обоих теоретиков очевидно объединяет неприятие многочисленных школ и школок «модной» идеалистической философии, в роде «философии жизни», феноменологии, эмерджентизма и т.п. Выготский, как и Ильенков, целиком стоит на почве философской классики. В сознательном обращении к философско-психологической классике, намеренно игнорируемой позитивистски ориентированной эмпирической психологией Вундта — Титченера, и состоял главный пафос исследований Выготского. С его точки зрения — и в этом они с Ильенковым безусловные союзники, — историю психологии надо исчислять, по крайней мере, с Сократа, а значит психологическая классика началась не с опытов по измерению времени реакции, а с сократовских диалогов. Потому, между прочим, вошедшее нынче в моду эльконинское определение Выготского, как *неклассического* психолога, представляется не просто недоразумением, но серьезной теоретической ошибкой, искажающей и выхолащивающей

² *Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса / Сочинения, 6 т. М.: Педагогика, 1982–1984. Т. 1. С. 387.*

вающей подлинную позицию Выготского, ошибкой принижающей его как теоретика.

Список совпадений в позициях Выготского и Ильенкова можно было бы продолжать и дальше. Так, мы не упомянули поразительное, почти мистическое совпадение, резонанс между двумя мыслителями — то, что они оба после своей смерти оставили неоконченную рукопись под названием «Спиноза», в которой тот и другой так и не успели дойти до анализа теоретических идей самого Спинозы, но остановились на критике картезианства. Впрочем, именно здесь, в этом пункте пора от перечисления многих совпадений между двумя мыслителями перейти, наконец, к их несовпадению. Главу, посвященную теоретическим идеям Спинозы в одноименной рукописи, Ильенков действительно не написал, зато он оставил нам две первые главы «Диалектической логики», в которых сформулировал безусловно восходящую к Спинозе — и столь же безусловно свою собственную — идею мыслящего тела.

Напротив, в «Учении об эмоциях» Выготский только обещает перейти от критики картезианства к позитивному, собственно Спинозистскому видению обсуждавшихся им теоретических проблем. Но, увы, обещания своего он так и не выполняет. Рукопись обрывается буквально на полуслове, так что Спинозовского решения той же психофизической проблемы по версии Выготского мы так и не узнаем. Остается, правда, небольшая надежда, связанная с ожидаемой публикацией научных дневников Выготского. Быть может в кратких «для себя» заметках в маленьких блокнотах, на библиотечных каталожных картах, на обороте случайных бумаг и, конечно, на полях «Этики» он оставил нам хотя бы намек на то, каким он видел Спинозовское решение психофизической проблемы?

Первая публикация двух фрагментов этих дневников одновременно и обнадежила и разочаровала. Дневники содержат ряд блестящих афоризмов, подтверждающих напряженную работу мысли Выготского над Спинозистским выходом из теоретического тупика картезианства, афоризмов, под которыми с удовольствием мог бы подписаться и Ильенков. Вот некоторые из них:

«Центр.<альная> проблема всей психологии — свобода.

Оживить Спинозизм в марксистской психологии.

От великих творений Спинозы, как от далеких звезд, свет доходит через несколько столетий. Только психол.<огия> будущего сумеет реализовать идеи Спинозы»³.

Между тем, фрагмент, посвященный собственно психофизической проблеме, не оставляет впечатления, что у Выготского было скольконибудь завершенное представление, как выбираться из картезианского тупика. Его главная позитивная мысль заключается в том, что

³ Два фрагмента из записных книжек Л. С. Выготского // Вестник РГГУ: Психология. 2006. 1. С. 295.

ключ к решению загадки надо искать в отношении мышления и речи и что, соответственно, содержание психофизической проблемы для человека и животного принципиально различно. Он пишет: «Вся психофизич.<еская> проблема, как все остальные проблемы, в зоопсихологии стоят совершенно в ином отношении друг к другу и в ином разрезе, т.е. иначе, чем в психологии человека. Из незнания этого вытекают все ошибки зоопсихологии».

Выготский предлагает решение, носящее явно артикулированный знаково-семиотический характер. Несвободная, по существу механическая, марионетка обретает, как ему кажется, свободу тем, что снимает природную детерминацию ($S \rightarrow R$ отношение, механическую обусловленность реакции внешним стимулом) в акте опосредования культурным знаком — в общем случае словом. При этом слово однозначно толкуется им как конвенциональный, условный знак (см., например, «Орудие и знак в развитии ребенка»). Оттого бессловесное животное и выпадает у него из схемы преодоления психофизического дуализма. Выготский обещает для зоопсихологии какое-то особое решение, но так и не сообщает его нам.

Мало сказать, что Ильенков в этом пункте не совпадает с Выготским, он расходится с ним самым радикальным образом. Попытка семиотического решения психофизической проблемы не просто неприемлема для Ильенкова, она противоположна его основным теоретическим принципам как марксиста и Спинозиста. Впрочем, она столь же противоречит и базовым теоретическим принципам самого Выготского. Противоречит, разумеется, не своей нестыковкой с некими «идеологическими принципами» марксизма, а нестыковкой с логикой и элементарной научностью. Не поленимся напомнить, что для Выготского «дело должно обстоять так: наша наука в такой мере будет становиться марксистской, в какой мере она будет становиться истинной, научной; и именно над превращением ее в истинную, а не над согласованием ее с теорией Маркса мы будем работать»⁴.

Сегодня нам, читающим тексты Выготского с высоты ильенковской «Диалектической логики», совершенно очевидно, что никакие знаки не способны заткнуть пропасть между двумя картезианскими субстанциями. Напомним, что впервые знак появляется у Выготского для того, чтобы с его помощью разрушить механический детерминизм $S \rightarrow R$ отношения, на котором стояла и стоит практически вся биология и физиология⁵. Разрушить же этот детерминизм Выготскому необходимо для того, чтобы дать субъекту шанс на обретение *свободы реакции*⁶.

⁴ Исторический смысл психологического кризиса. С. 434–435.

⁵ Вся, за исключением Н. А. Бернштейна.

⁶ Мы говорим «свободы реакции», ибо в пределах $S \rightarrow R$ отношения — а Выготский, как, впрочем, и Леонтьев, на само стимул-реактивное отношение реально не покушается, — ни о какой иной свободе говорить не приходится. Само понятие сво-

Понятно, что если бы механическая стимул-реактивная марионетка была самосознающим субъектом, то она должна была бы сильно переживать, что у нее нет «свободы реакции», что она вынуждена подчиняться чужой воле — воле отвратительных как власть рук кукловода. И тогда она могла бы использовать некий придуманный ею самой тайный знак, как напоминание о том, что помимо начальственных стимулов есть и высшее, духовное предназначение ее как субъекта, и, созерцая этот знак, восстать против власти с ее жалкими в свете высокой духовности стимулами.

Увы, весь этот поэтический бред основывается на совершенно нереальной посылке, что механическая стимул-реактивная марионетка может быть субъектом, что «человек использует естественные свойства своей мозговой ткани и овладевает происходящими в ней процессами»⁷. Здесь очевидная логическая ошибка. Если «человек» представляет собой нечто сверх происходящих в его мозгу и теле процессов, то он, быть может, и способен так или иначе овладеть происходящими в нем процессами, но тогда мы благополучно возвращаемся к классическому картезианству, а значит и к трудностям, которые выявил своим анализом Рене Декарт. Тогда, чтобы ответить на вопрос, как бестелесно-духовная сущность человека может изменять течение его телесных процессов, нам придется измыслить второе издание телекинетически шевелящейся «шишковидной железы», что-то вроде проживающего в синаптической щели «демона Эклза»⁸.

Напротив, если природа человека вполне телесна, в чем нет ничего невозможного, ибо согласно любимой Выготским мысли Б. Спинозы, «к чему способно тело, до сих пор никто еще не определил»⁹, то «человек», согласно приведенному нами положению Выготского, и есть эти самые «мозговые процессы», а значит овладеть ими ему принципиаль-

боды как таковой соотносимо только с субъектом, тогда как в $S \rightarrow R$ механизме субъекта нет в принципе.

В этой же связи заметим, что, согласно Спинозе, никакого свободного реагирования нет и быть не может. Как природные, телесные существа мы не можем выскочить из жестких рамок природного детерминизма. Иллюзий на этот счет мы, подобно ребенку или пьяному, питать можем сколько угодно, а освободиться из объятий матушки-природы нам не дано даже посмертно. Соответственно, свобода понимается Спинозой не как освобождение от телесной детерминации, не как «свобода реакции», а принципиально иначе — как свобода активного предметного действия, как свобода телесного субъекта действовать в соответствии со своей собственной природой, включающей не только это органическое тело, но и всю бесконечную природу, которую он активно полагает в качестве своего универсального предмета.

⁷ *Выготский Л. С.* Сочинения. Т. 1. С. 105.

⁸ Лауреат нобелевской премии Джон Эклз силой своего могучего воображения поместил человеческую душу в синаптическую щель, поручив ей задачу, сходную с задачей «демона Максвелла» — пропускать или блокировать проходящий через синаптический контакт нервный импульс.

⁹ *Спиноза Б.* Этика. Часть III, теорема 2, схолия.

но не дано по той простой причине, что он нацело с ними совпадает. Тогда в лучшем случае одни мозговые процессы овладеют другими мозговыми процессами, один $S \rightarrow R$ детерминизм подчинит себе другой $S \rightarrow R$ детерминизм, что, как нетрудно понять, от самого по себе $S \rightarrow R$ детерминизма эмансипировать не может, ни к какой «свободе реакции» не приведет.

И Выготский, и Ильенков остро сознавали, что ключ к новой, подлинно научной психологии лежит в рациональном преодолении пропитавшего всю психологию психофизического дуализма. Но в решении этой проблемы идут разными путями. Первый, как мы уже говорили, предлагает знаково-семиотическое «решение» психофизической проблемы, а значит, помимо своего желания, объективно идет в этом вопросе в противоположном от Спинозы направлении, — второй, напротив, идет именно к Спинозе. В «Диалектической логике» Ильенков артикулирует свое принципиально новое прочтение Спинозы и, отталкиваясь от него, предлагает подлинно революционный выход из тупика психофизической проблемы. Выход этот строится на понятии «мыслящего тела» — того самого тела, возможности которого «до сих пор никто еще не определил»¹⁰, тела, чье телесное действие в соответствии с универсальными формами предметного мира и есть мышление как таковое.

В начале прошлого века, когда жил и творил Выготский, природа человеческого тела ассоциировалась не с ильенковско-спинозовской идеей *мыслящего* тела, но с безраздельно господствовавшим в физиологии и биологии павловским представлением о рефлекторной стимул-реактивной машине. Во второй половине века усилиями великого русского физиолога Н. А. Бернштейна, ситуация начала меняться, но каждый шаг в этом направлении стоил еще огромного мужества и огромных усилий. Значительный вклад в преодоление стимул-реактивной парадигмы, исчерпавшей к этому времени свой эвристический потенциал, и ставшей препятствием на пути развития научной мысли, принадлежит Ильенкову.

Ильенков и Павлов

Сегодня, когда популярность Выготского за рубежом буквально зашкаливает, трудно поверить, что еще совсем недавно с русской (советской) психологией у зарубежных исследователей ассоциировалось исключительно имя Ивана Петровича Павлова. И действительно, интеллектуальная история России неотделима от этого имени, в хорошем и дурном. Вне всякого сомнения, это был один из крупнейших российских ученых минувшего века, ученый с подлинно мировым именем — достаточно сказать, что имя Павлова стоит первым в списке российских обладателей Нобелевской премии.

¹⁰ Там же.

Международный авторитет этого ученого был настолько велик, что даже Сталин был вынужден терпеть беспрецедентно смелые по тем временам высказывания И. П. Павлова о советских порядках. Впрочем, за вынужденную обстоятельствами, нестерпимую для него толерантность Сталин изощренно отомстил великому ученому посмертно, организовав в 1950 году так называемую «Павловскую сессию» двух академий и сделав имя великого физиолога одним из символов своего режима.

«Историческая сессия» была погромом не только для физиологической науки, но и для психологии. После постановления ЦК ВКПб «О педологических извращениях в системе наркомпросов» она стала вторым гвоздем, забитым властями в гроб нашей психологии. Отныне немногочисленным советским психологам не только запрещалась опираться на работы Выготского — человека сделавшего первый реальный шаг к созданию новой, марксистской психологии, — но всей советской психологической науке отныне предписывалось «органически освоить учение Павлова о высшей нервной деятельности как свой естественно-научный фундамент»¹¹.

Ильенков был современником названного события: в 1950 году он аспирант МГУ, на кафедре истории марксистско-ленинской философии. Несложно предположить, что на его кафедре, как, впрочем, и на всех прочих, обсуждение «руководящих указаний» этой сессии не было обойдено партийным вниманием. След этих обсуждений мы легко найдем в позднейших работах Ильенкова.

Он нагляднейшим образом демонстрирует, что, перемещаясь между полюсами абстрактной картезианской альтернативы: механическое, протяженное тело — бестелесная душа, — мы ни на шаг не удаляемся от тупиковой картезианской логики как таковой. В этом смысле мишенью ильенковской критики становится не только очевидный павловский абстрактный механицизм, но являющийся его оборотной стороной и несколько не менее вопиющий абстрактный спиритуализм его сегодняшних критиков.

Если тело животного и человека — всего лишь бессмысленный механизм, то объяснить очевидную, хотя, возможно, и отрицаемую на словах осмысленность поведения того и другого, его очевидную несводимость к игре абстрактного случая, к слепым пробам и ошибкам, невозможно, не апеллируя к некоторому бестелесному принципу, к чему-то вроде *vis viva* или «души». На худой конец, к так называемому «рефлексу свободы» или к целевой детерминации. Разумеется, все это не имеет никакого отношения ни к «естественнонаучному», ни к какому-либо еще материализму, а значит легко уживается с идеей бога, как в дуалистической философии Декарта, так и в сознании его запоздалых адептов.

¹¹ *Теплов Б. М.* Доклад на сессии. К 40-летию «Павловской» сессии двух академий // Психологический журнал. 1990. Т. II. 4. С. 140–147.

В дискуссии же физиологов павловской школы и некоторых из ее отчаянных оппонентов Ильенков резонно разглядел переключку со спором трехсотлетней давности — Спинозы против Декарта. Он писал:

«Анализ воззрений в современной физиологии высшей нервной деятельности, а особенно кибернетизирующих физиологов мозга, довольно отчетливо показывает, что мышление в этой области, ориентирующее и эксперименты, и подбор фактов, упирается в ту же самую проблему, которую вынужден был решать Спиноза в споре с Декартом, и что в массе своей физиологи не находят выхода из трудностей так называемой “психофизиологической проблемы” именно потому, что до сих пор не могут вырваться из тисков картезианского дуализма, не могут увидеть тот путь, который Спиноза увидел и очертил предельно ясно.

Правда, картезианский дуализм имеет хождение среди них не в его первозданном виде, а в той редакции, которую ему придало неокантианство, с одной стороны, и И. П. Павлов — с другой. Тот самый Павлов, который поставил в саду своего института бюст Декарта и ни разу не упомянул добрым словом Спинозу»¹².

Возврат к картезианскому дуализму в его классическом, «первозданном виде», позволяет Ильенкову одновременно убить двух зайцев: во-первых, вычленив подлинную проблему в ее всеобщем теоретическом виде, проблему чаще всего скрытую под эклектическими напластованиями эмпирической науки, и, во-вторых, после выполнения этой задачи, представив проблему как логическое противоречие в составе классической теоретической культуры, проложить путь к ее продуктивному разрешению.

Что же мы сами вслед за Ильенковым можем сказать о взаимодействии физиологических процессов с процессами психическими? А ничего! Ибо нечему тут взаимодействовать. Психика не существует отдельно, в абстракции от живого организма животного и человека, в абстракции от физиологии последних. Потому и «взаимодействовать» они могут не более, чем «круглость» и «треугольность» в реальном телесном конусе, или «фасность» и «профильность» в человеческом лице.

На это могут резонно возразить, что точно так же бессмысленно искать отношение между психическим образом и физическим способом действия субъекта в предметном мире. Оно, конечно, так... Да не совсем.

Классическая психофизическая проблема, конечно, *так же* не имеет решения, как и проблема психофизиологическая, если в ее анализе не идти дальше лежащих на поверхности метафор. Но вот если от метафор перейти к собственно теоретическому анализу, то обнаружится, что из психофизической проблемы вытекает спинозизм (как ее содер-

¹² Ильенков Э. В. К докладу о Спинозе // Драма советской философии: Эвальд Васильевич Ильенков. Москва: Институт философии РАН, 1997. С. 171–172.

жательное отрицание), а из «психофизиологической проблемы» — ничего не вытекает.

Первая, толкующая об отношении психического образа и образа действия субъекта этого образа в предметном мире, ставит реальную задачу, родственную той, что возникла в ходе эволюции живых и подвижных существ, нуждавшихся в ориентации в предметном мире. Как животному ориентироваться в мире, от которого он физически отделен, но в постоянном воссоединении с которым он витально нуждается? Вот реальная проблема, ответ на которую сначала в истории эволюции нашла Природа, а затем общетеоретически угадал Спиноза.

Эмпирически очевидно, что успехом нашего действия в этом мире, которое несколько не напоминает бессмысленную череду проб и ошибок, мы, как существа наделенные психикой, обязаны наличию своеобразной карты, картинке внешнего мира, его психического образа. При этом нам понятно, что сам мир и его психический образ — это не одно и то же. Достаточно слегка нажать пальцем на собственный глаз, чтобы увидеть, как картина мира искривляется и раздваивается. Мы, разумеется, «догадываемся», и тому порукой опыт присутствующих здесь и сейчас других людей, что сам по себе мир по мановению нашего пальца ни искривлению, ни удвоению не подвержен. Что же до нашей склонности доверять опыту окружающих, то наша доверчивость основана на том, что нас объединяет с другими людьми не только опыт совместного созерцания и говорения, но и совместный *практический* опыт, который был бы решительно невозможен, если бы мы не имели сходные и практически верные образы предметов и обстоятельств нашей общей практической деятельности. Так, если один из дуэлянтов основывается на адекватном психическом образе своей шпаги, тогда как его противник на искаженном, иллюзорном образе того же клинка, то совсем нетрудно предсказать, чем закончится дуэль.

Итак, психофизическая проблема встает перед исследователем тогда, когда он пытается осмыслить реальную трудность, а именно, как воображаемый психический образ, эта невесть в каком пространстве существующая виртуальная картинка, может — не все в том же воображении, а *реально* — опосредовать активность животного и человека в чувственно-предметном мире. Потому размышление над этой реальной проблемой и может привести нас к некоторой реальной, хотя и непростой истине. Истине, заключающейся в том, что единственно возможным выходом из картезианского тупика является идея Спинозы о психофизическом тождестве как тождестве противоположностей. Образ потому не приходится соотносить с реальным чувственным предметом, что он изначально развернут в чувственном пространстве как образ действия мыслящего, т.е. адекватно своему предмету действующего, тела. Образ предмета не отделен от него и не существует в нейрофизиологическом пространстве мозга или в виртуальном феноменологическом пространстве «воображения». Образ существует в простран-

стве вполне реальном. Для тактильного или гаптического образа это непосредственно очевидно, для образа, который субъект строит с помощью дистантных органов чувств, это было продемонстрировано в ходе многочисленных исследований «перцептивных действий» А. Н. Леонтьевым и А. В. Запорожцем¹³.

Напротив, теоретически и экспериментально исследуя, как психический образ «взаимодействует» с бегущими по нерву биотоками, и как он, не затрачивая физической энергии — ибо откуда у образа энергия, — может изменить направление или величину этого биотока, мы занимаемся теоретической и экспериментальной магией в самом буквальном и точном смысле этого слова.

Да, психика и мышление сколько-нибудь развитого организма едва ли осуществима без протекающих в нем нейрофизиологических процессов. Но, психика так же мало осуществима и без мышечных процессов, и без нормального функционирования сердца и сосудов, печени, почек, кишечника, желез внутренней секреции и т.п. Тогда уж придется изучать не только как психика взаимодействует с процессами в нервах, но и как она непосредственно «взаимодействует» с перистальтикой в кишечнике. И право, последний пример будет иметь куда больше смысла, ибо кишечник осуществляет, хотя и примитивную, но действительно *предметную* функцию в организме животного, а, значит, деятельность кишечника реально соотносится с некоторым предметным образом. Чего никак не скажешь о деятельности абстрактной нервной системы, не говоря уже о ее произвольном фрагменте.

Невольно на ум приходит ильенковский образ ног и ходьбы из «Диалектической логики». Ноги не могут взаимодействовать с ходьбой, ибо ходьба есть не что иное, как те же ноги, взятые в момент реализации ими своей специфической функции — ходьбы. Ноги и есть ходьба, в абстракции от ходьбы они перестают быть ногами и становятся бесполезными отростками на теле живого существа.

Нейрофизиологические процессы — разумеется, при том условии, что это нейрофизиологические процессы здорового организма, — вообще несубстанциальны. Это значит, что они не несут в себе никакой собственной логики своего функционирования. Какую команду выдаст мозг в ответ на некоторое внешнее воздействие, зависит не от мозга, а от предметной задачи, стоящей перед организмом в целом. Чем меньше мозг привнесет в решение задачи «от себя», тем лучше для организма. При этом организму глубоко безразлично, какими «знаками» или «кодами» его нервная система будет кодировать то или иное «воздействие» — скажем, цвет травы. Ему важно не спутать эту самую тра-

¹³ Так, у испытуемого, решающего, казалось бы, чисто теоретическую задачу — зрительно оценить расстояние до находящихся на различном расстоянии предметов, — кроме активности зрительной системы регистрируется внешне незаметная мышечная активность ног.

ву, если она служит ему предметом питания, с чем-либо несъедобным¹⁴, а это определяется не абстрактным цветом, но и специфическим запахом, формой, расположением в пространстве, вкусом и т.п., т.е. *всей* совокупностью его предметных характеристик. И менее всего успешность (а значит и свобода) такой деятельности будет обусловлена способом кодирования всей этой чисто технической информации нервной системой.

Ильенков и Бернштейн

Переходя к анализу теоретической позиции другого великого физиолога прошлого века, Николая Александровича Бернштейна, скажем сразу, что нам ничего не известно о том, был ли Ильенков знаком с его работами. Но, обсуждая психологические идеи Ильенкова, нельзя не упомянуть имя Н. А. Бернштейна. Почему — будет понятно из дальнейшего.

Начнем с того, что Бернштейн, как и Ильенков, не картезианец, а спинозист, что само по себе для физиолога в XX веке явление едва ли не уникальное. Отсюда понятно их общее неприятие теоретических позиций И. П. Павлова. Но оба теоретика едины не только в своем критическом отношении к стимул-реактивной павловской теории, но и в своем видении того, где искать выход из специфических картезианских тупиков последней. Тот и другой едины в своем антисемиотическом, предметном пафосе. Не случайно основной темой исследований Бернштейна было изучение *предметных* движений живых существ, их движений, как сказал бы Ильенков, «по форме предмета».

Бернштейн констатирует, что реальное предметное действие не может быть организовано на основе декартовско-павловской схемы разомкнутой рефлекторной дуги, в которой некоторое внешнее воздействие на организм, стимул или сигнал, выступает в роли знака, запускающего ту или иную ответную реакцию. По этой схеме могут осуществляться только крайне примитивные действия, вроде отдергивания лапы от источника боли, мигания при раздражении роговицы и т.п., тогда как действия *предметные*¹⁵ (каковых в составе жизнедеятельности живого суще-

¹⁴ В этом смысле психологически абсолютно бессмысленно толковать о том, видят ли собаки и кошки мир в цвете или их зрение неспособно воспринимать цвета. Со всей ответственностью заявляем, что и собаки и кошки и все прочие живые твари видят (вообще, воспринимают мир) предметно и абстрактных цветов они не воспринимают в принципе. Воспринимать абстрактные цвета может только человек, да и то лишь в той степени, в какой это ему необходимо для того, чтобы по-человечески жить.

¹⁵ Для не знакомых с содержательно-диалектическим понятием *предметности* поясним, что под оной обсуждаемые нами авторы подразумевают прежде всего характеристику активности, направленной на некоторый объективно существующий «внешний» или «внутренний» предмет, неважно дискретный, вещно-оформленный, или разлитый в пространстве в качестве некоторого континуального поля, с которым субъекту живой активности должно соотносить свою активность. Так предметом

ства абсолютное, подавляющее большинство, ибо и животное и человек для того, чтобы жить, вынуждены постоянно решать предметные двигательные задачи) для своей организации требуют не набора конвенциональных знаков-сигналов, а объективно верной информации о природе, «форме» своего предмета.

Иначе говоря, если движение является не механической реакцией на команду-стимул, но *предметным* движением, движением, соотносящим субъект с некоторой объективной, предметной реальностью, то для его организации требуется не система условных сигналов, но неконвенциональная, или, по выражению Бернштейна, *объективно-верная* информация.

«В ходе онтогенеза каждое столкновение отдельной особи с окружающим миром, ставящее перед собой требующую решения двигательную задачу, содействует, иногда очень дорогой ценой, выработке в ее нервной системе все более верного и точного *объективного отражения* внешнего мира как в восприятии и осмыслении побуждающей к действию ситуации, так и в проектировке и контроле над реализацией действия, адекватного этой ситуации. Каждое смысловое двигательное отправление, с одной стороны, необходимо требует не условного, кодового, а объективного, количественно и качественно верного отображения окружающего мира в мозгу. С другой стороны, оно само является активным орудием правильного познания этого окружающего мира. Успех или неуспех решения каждой активно пережитой двигательной задачи ведет к прогрессирующей шлифовке и перекрестной выверке показаний упоминавшихся выше сенсорных синтезов и их составляющих, а также к познанию через действие, *проверке через практику*, которая является краеугольным камнем всей диалектико-материалистической теории познания, а в разбираемом здесь случае служит своего рода биологическим контекстом к ленинской теории отражения»¹⁶.

В высшей степени интересно взглянуть с ильенковской теоретической позиции на приведенные нами слова, ибо в них — рождение мысли, и мысли нерядовой. С одной стороны, Бернштейн традиционно, как и положено физиологу, толкует о том, что объективное отражение внешнего мира происходит, буквально *вырабатывается* в нервной системе, что окружающий мир отображается «в мозгу». Но в мозговой ткани, как он сам только что убедительно разъяснил, нет и не может быть ничего, кроме вполне условных кодов и процессов их последовательной перекодировки из одних условных кодов в другие. Одним словом, в мозгу мы найдем не предметный, а знаково-семиотический процесс. Но в том то и дело, что Бернштейн не ограничивается этой констатацией, а выдвигает формулу, которая вполне может служить «своего рода био-

живой активности может быть не только некоторая внешняя вещь, но и содержимое желудка, и световое поле.

¹⁶ Бернштейн Н. А. Физиология движений и активность. М.: Наука, 1990. С. 373–392.

логическим контекстом» не только к «ленинской теории отражения», но и к ильенковско-спинозовскому пониманию природы мышления — гигантскому шагу вперед в конкретизации названного общепhilософского принципа. «Познание через действие» — вот революционная формула Бернштейна. Он приводит ее через запятую с выражением «*проверка через практику*», но если последнее выражение есть не что иное, как цитата из Ленина, то первое на сто процентов принадлежит самому Бернштейну.

Мысль самого Бернштейна не повторяет старый марксистский тезис о роли практики в познании, но содержит принципиально новую идею. *Познание через действие* и верификация познания практикой — действительно близкие, хотя вовсе не совпадающие формулы. В «действии» речь, очевидно, идет о действии индивидуальном, тогда как практика есть очевидно социальная категория. Столь же очевидно, что общественно-историческая практика не есть нечто принципиально противостоящее и мистически возвышающееся над индивидуальными действиями, но в конечном итоге она есть не что иное, как историческая сумма действий отдельных индивидов.

Разумеется, индивидуальное действие, индивидуальный опыт, равно как и отдельный эксперимент мало пригодны на роль философского критерия истины. Слишком много в таком индивидуальном опыте от абстрактной случайности, от субъективного произвола. Но в том-то и дело, что даже будучи обобщен исторической практикой, которая успешно снимает налет случайности и субъективности с индивидуального опыта, опыт общественно-исторический остается все тем же *индивидуальным* опытом, но в его очищенном от всего постороннего, *всеобщем* виде.

Очевидно, что, говоря вслед за Спинозой о мышлении, как о способе действия мыслящего тела, Ильенков и имеет в виду не единичное и случайное шевеление субъекта, хотя бы и совпадающее здесь и сейчас с геометрическим контуром противостоящей ему вещи, но сам принцип такого движения, само предметное отношение, предметное действие в его всеобщем значении. Принципиально к такому же пониманию процесса познания приближается со своей стороны, через анализ телесности — той самой телесности, возможности которой таят в себе, по мнению Спинозы, много неожиданного, — физиолог, а по существу дела уже психолог, Бернштейн.

Разумеется, такое понимание психики и мышления возникло не вдруг. Не говоря уже о Спинозе, подходы к нему, порой весьма глубокие и интересные, мы можем найти в работах И. М. Сеченова и А. Н. Северцова, В. Кёлера и К. Коффки, Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева. При этом надо ясно сознавать, что в теоретически завершенном виде оно сформулировано только у Ильенкова. Одно дело сказать, что практикой только *проверяется* соответствие нашего мышления, наших психических образов материальной реальности. (Само мышление при этом может

пониматься сколь угодно спиритуалистически, как некий чисто феноменальный психический процесс или, скажем, как процесс семиотический, как формальное оперирование конвенциональными знаками.) Другое дело, сказать, что мышление это не что иное, как способ действия мыслящего тела, сказать, что мышление не предпосылка «умного», считающегося с природой, формой своего предмета действия, *но само умное действие, конгруэнтное реальной телесной форме некоторого другого тела* — предмета мышления. Бернштейн со своей формулой «*познание через действие*» вплотную приблизился к формуле Ильенкова — Спинозы: «*познание действием*», или «*познающее себя действие*». Даже не дойдя полшага до идеи «мыслящего тела», Бернштейн заложил основы нового научного направления на стыке физиологии и психологии¹⁷, фактически начав изучать физиологию *предметно активного (мыслящего) тела*.

Ильенков не был спекулятивным философом в беллетристически-постмодернистском стиле, он был ученым, изучающим предмет во всей его эмпирической и теоретической конкретности. Встретив А. И. Мещерякова и познакомившись с его работой со слепоглухими детьми, он был счастлив увидеть в нем единомышленника по общему делу, а в рукотворном чуде рождения сознания в слепоглухих загорских воспитанниках — эмпирическое подтверждение своих философско-теоретических идей. Ни секунды не сомневаюсь, что, доведись Ильенкову познакомиться с самим Бернштейном и его работами, он увидел бы в нем своего ближайшего союзника. Так же, как он видел своим союзником Алексея Николаевича Леонтьева.

Ильенков и Леонтьев

Не берусь судить, связывала ли Ильенкова с Леонтьевым дружба, как с другим крупным психологом все той же культурно-деятельностной школы — П. Я. Гальпериным, но, вне всякого сомнения, оба ученых относились друг к другу с большим интересом и с большим уважением. Да и вряд ли могло быть иначе, учитывая то, насколько близки были теоретические убеждения Леонтьева и Ильенкова. Само имя Леонтьева упоминается в текстах Ильенкова неоднократно, хотя и здесь он проявляет свою характерную сдержанность, не вступая в какую бы то ни было содержательную полемику. Ильенковская манера делать акцент на позитивном изложении и не называть своих оппонентов по именам очень напоминает манеру его любимого автора — Спинозы.

Очевидно, что одним из пунктов, более чем что-либо иное сближавших двух мыслителей, было понимание акта психического восприятия

¹⁷ Старый термин «психофизиология» не кажется нам приемлемым, ибо он слишком скомпрометирован пропитавшим эту дисциплину картезианским духом. Новая дисциплина, основы которой заложил Бернштейн, могла бы претендовать на название «физиология предметной активности».

как движения по форме предмета. В теории Леонтьева данное понимание было развернуто в виде системы исследований так называемых перцептивных действий. Сама формула: «деятельность, пластически уподобляющаяся» форме предмета, — стала символом близости двух теоретиков. Это неоднократно и настойчиво подчеркивал Давыдов, пытавшийся теоретически синтезировать идеи Леонтьева и Ильенкова.

Между тем, и здесь не обошлось без загадки. Правда загадка эта отнесится теперь уже не к Ильенкову, а к Леонтьеву. Для нас совершенно очевидно, что леонтьевский принцип пластического уподобления теоретически восходит к Спинозе. Между тем, Леонтьев — человек, несомненно, философско-теоретический весьма компетентный — не просто молчит об этом факте, но умудряется в своих работах *ни одного раза* не упомянуть Спинозу. Это особенно бросается в глаза на фоне увлечения Спинозой не чуждых ему Выготского и Ильенкова.

Впрочем, различие в теоретических позициях Леонтьева и Ильенкова, состоит, разумеется, не в количестве ссылок на Спинозу. Двух весьма близких мыслителей разделяет их понимание центральной категории диалектической психологии — категории предметной деятельности.

Обратимся, к последним работам А. Н. Леонтьева.

«Говоря о деятельности, — утверждает он, — мы разумеем, следуя марксистской традиции, *предметную* деятельность, основной и исходной формой которой является деятельность чувственная, непосредственно практическая. Что же касается внутренней, умственной деятельности, то она представляется *дериватом* внешней деятельности, сохраняющим ее общую структуру и функцию порождения психического отражения реальности»¹⁸.

Начнем с того, что у Леонтьева, как следует из процитированного определения, а оно, заметим, неспецифично именно для данной работы, есть не одна, а две деятельности — одна внешняя, другая внутренняя. И внешняя и внутренняя деятельность предметны, но понятное дело, предметны в несколько разном смысле. Внешняя деятельность имеет дело с предметом непосредственно, тогда как внутренняя, надо полагать, имеет дело с образом предмета, с воображаемым предметом.

Вообще сами термины «внешняя» и «внутренняя» применительно к деятельности достаточно двусмысленны. «Внешняя» может быть понята как поверхностная, несущественная. И хотя Леонтьев всячески настаивает на ее не просто существенной, но центральной роли в процессе порождения психического отражения реальности, это было бы желательно еще и доказать. С другой стороны, термин «внутренняя» невольно направляет мысль на представление о нейрофизиологической «деятельности», т.е. процессах, протекающих в мозгу. Между тем, Леон-

¹⁸ Леонтьев А. Н. Категория деятельности в современной психологии / Деятельность, сознание, личность. Москва: Смысл, Академия, 2004. С. 294–295.

тьев горячо и справедливо настаивает на том, что загнать сознание под черепную крышку, значит «загнать его в гроб. Там выхода нет, из-под этой черепной крышки»¹⁹.

Итак, «исходной формой» деятельности является деятельность чувственно-практическая, это очевидное для любого материалиста утверждение. Теоретические трудности начинаются дальше, на следующем шаге рассуждения, при переходе от «внешней» деятельности к «внутренней». Встает вопрос, а что, собственно, согласно Леонтьеву, представляет собой эта самая «внутренняя» деятельность? Что она не мозговая, не физиологическая деятельность мы как будто усвоили, хотя и здесь Леонтьев, при всем пафосе отрицания физиологии как субстрата психики и сознания, не до конца последователен. Так Леонтьев утверждает: «Я стою на том, что исключение третьего звена, т.е. рассмотрение <непосредственного отношения> вещи (отражаемой) и мозга (отражающего) невозможно по соображениям методологическим»²⁰. Собственно, утверждается здесь невозможность *непосредственного* отражения, т.е. необходимость введения посредствующего звена в виде деятельности. Но при этом то, что отражение происходит именно в мозгу, утверждается как нечто само собой разумеющееся.

Очевидна противоречивость такого подхода. Если психическое отражение происходит именно *в мозгу*, то оно не может быть ничем иным кроме некоторого физиологического процесса, ибо в мозгу ничего другого просто нет. Не искать же там вновь шишковидную железу с душой. Строго говоря, «в мозгу» нельзя предположить даже феноменальной психики, ибо, если мы допускаем таковую, то она, в строгом соответствии с *логикой* Декарта, не может иметь пространственной локализации, а значит с равным успехом может быть помещена в мозг, в сердце или в пятки. Да и сам Леонтьев не устает заверять, «что внешняя и внутренняя деятельность не противостоят друг другу: одна — как принадлежащая миру протяжения, другая — как принадлежащая миру мышления»²¹.

Внутреннюю, собственно психическую деятельность Леонтьев называет *дери́ватом* деятельности внешней. А, собственно, что означает это мудреное иностранное словечко «дери́ват»? Да ничего особенного. Этим термином чаще всего в химии обозначают некоторый продукт производный от другого. Так что «внутренняя деятельность», будучи *дери́ватом* чувственной «внешней деятельности» просто обречена на то, чтобы быть чувственной же, хотя и скрытой от посторонних глаз деятельностью. Но поскольку в мозгу, как чувственном предмете, никаких иных чувственных процессов, кроме процессов физиологических, не

¹⁹ Леонтьев А. Н. Проблемы психологии деятельности / Деятельность, сознание, личность. С. 308.

²⁰ Там же. С. 304.

²¹ Там же. С. 305.

происходит, то нам не остается ничего иного, как вновь придти к тому, что «внутренняя деятельность» есть деятельность физиологическая, т.е. опять загнать психику и сознание «в гроб».

Попробуем, однако, взглянуть на дело с другой стороны. Допустим, что «внутренняя деятельность» есть деятельность не чувственная. Но что она тогда? Все тот же издревле известный «душевный» процесс? Феноменальная психика? Чистая, не отягощенная никакой объективностью, никакой чувственностью субъективность? Модус картезианской непротяженной субстанции? Но Леонтьев категорически отвергает такую интерпретацию его «внутренней деятельности». Что же он сообщает нам о ней позитивного? А то, что она есть форма существования «психического отражения».

Леонтьев поясняет: «Развитие деятельности необходимо приводит к возникновению психического отражения реальности в ходе эволюции, и этот тезис не нуждается в комментировании. Это совершенно банальное положение, говорящее примерно о том, что цитируется в таком виде: “Жизнь рождает мозг. В мозгу человека отражается природа” и т.д., т.е. *жизнь порождает отражение*»²².

Между тем, это объяснение больше запутывает чем объясняет. Если к возникновению психического отражения *приводит* «развитие» деятельности — деятельности, надо полагать, чувственно-практической, — то это самое отражение является не сразу, а только на некотором этапе этого самого развития. Но это значит, что на первом этапе *деятельность* уже есть, а вот (психического) отражения еще нет. Чем же тогда эта самая деятельность отличается от простого механического функционирования, и силой какой чудесной эмерджентии она затем вдруг это самое отражение порождает?

«Жизнь рождает мозг». Так и представляешь акт рождения *мозга* из пены морской, как на полотнах Сальвадора Дали... А дальше опять загадки: «В мозгу человека отражается природа». Отражается-то она отражается, об этом еще Декарт догадывался, весь вопрос в том как технически возможно такое отражение, и что психическое отражение представляет из себя как таковое? И в мозгу ли? И, кстати, есть ли еще какое-то отражение помимо психического, или это просто синонимы: говорим отражение — понимаем психика, и наоборот? Наконец, «*жизнь порождает отражение*»! Тут мы уже от себя поставили бы курсив, если бы этого за нас не сделал сам Леонтьев... и, если бы, не словечко «порождает». Значит, опять-таки, получается, что *до* жизни отражения не было, затем в мертвом механическом мире от божественного перста зародилась жизнь, и вот от жизни, как от адамова ребра, однажды родилось это самое психическое отражение.

На все эти вопросы у Леонтьева ответов, к сожалению, нет. Впрочем, скажем ему великое спасибо и за вопросы. И за мужественное при-

²² Там же. С. 304.

знание (не часто случающееся среди теоретиков) в том, что у него нет ответов на эти ключевые вопросы. Вот оно:

«Я поставил альтернативу. С этой точки зрения я и хочу сейчас взглянуть на вещи. Я усматриваю в этой позиции, которую я сейчас условно занимаю, ряд капитальных трудностей, которые я лично решить не могу. Сколько я их ни пробовал решать — я не нахожу удовлетворительного решения до сегодняшнего дня. Может быть, товарищи имеют это решение. У меня его нет. Какие же трудности я не могу решить? Первая трудность, которую я не могу решить и которую я отчетливо вижу, состоит в том, что при такой позиции деятельность снова рассекается. Внутренняя деятельность целиком относится к психологии, как это было согласно картезианскому членению. Внутренняя деятельность — это «богу богово», что касается до внешней, особенно практической, деятельности, то она не психологическая, ее нужно отдать кесарю, это кесарево. Только не известно — какому кесарю и кто этот кесарь. И получается поэтому зона ничейной земли, ничейная зона. Вы можете отдавать эту деятельность кому угодно, но эту внешнюю деятельность никто не берет. Я потом докажу, что ее никто не берет. Эта внешняя деятельность — так, как она описана, — остается без кесаря. Нет кесаря, которому это можно отдать. Она — ничейная земля. Вторая трудность заключается в том, что одни звенья единой деятельности оказываются принадлежащими психологии, а другие — вне ее»²³.

Итак, в конце жизни, уже будучи всемирно признанным автором «психологической теории деятельности», Леонтьев фактически признается, что предлагаемый им теоретический подход не позволяет решить кардинальнейшую для теоретической психологии психофизическую проблему. Ибо вопрос, *как* внешняя чувственная деятельность стыкуется (или не стыкуется) с деятельностью собственно психологической, или в терминах Леонтьева с «внутренней деятельностью», и есть еще одна формулировка психофизической проблемы. Формулировка, заметим, в противоположность многочисленным психофизиологическим ее вариантам, теоретически безупречная.

Что же мог сказать и сказал по этому поводу Ильенков?

Что проблема, которую пытается решать Леонтьев, принципиально решения не имеет, ибо вопрос изначально поставлен неверно. Отношение между «чувственно-внешней деятельностью» и деятельностью психически-внутренней установить невозможно, ибо «есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования — тело и мышление, — а всего-навсего *один-единственный* предмет — *мыслящее тело* живого, реального человека, лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения»²⁴.

²³ Там же. С. 314.

²⁴ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1984. С. 28.

Обратим внимание, что у самого Ильенкова мы не найдем теоретических определений психики как таковой. Речь у него идет все больше о спинозовском «мышлении», о том мышлении, которое неотделимо от субстанции (от Природы, Мировой материи) и является неотъемлемым свойством, «совершенством», атрибутом последней. Нетрудно догадаться, что ни известное из учебников психологии «мышление», ни «психика» с этим ильенковско-спинозовским определением не совпадает, просто не может совпадать. Психика как таковая не атрибут природы, но присуща только некоторым из ее достаточно развитых «модусов».

Ильенков и психология

Повторим вопрос, который мы задали себе в начале статьи: не погорячились ли мы, назвав Э. В. Ильенкова психологом? Не корректнее ли все-таки считать его философом, который, скажем так, *интересовался* некоторыми проблемами теоретической психологии? В крайнем случае *методологом*?

Попробуем ответить на этот вопрос.

Методолог и методология — были такие модные словечки в семидесятые годы. Один из активнейших участников давыдовского теоретического семинара Георгий Петрович Щедровицкий так прямо и называл себя «Методологом» и проповедовал среди многочисленных уверовавших в него отроков о грядущем методологическом веке. Ну, а на наивный вопрос одного из участников семинара о том, для чего психологам пастырь-методолог и не рациональней ли будет, если теоретики, опираясь на классическую философию, будут сами строить свою методологию как *содержательную* теоретическую рефлексию своего *содержательного* исследования, Георгий Петрович, не моргнув глазом, ответил, что это вряд ли у них получится. Маркс был энциклопедически образованный человек блестяще знавший философию, посему он действительно мог строить политико-экономическое исследование не прибегая к услугам специалистов-методологов, а у *современных* психологов этот фокус вряд ли пройдет, ввиду глубокой философско-теоретической безграмотности последних, резюмировал Г. П.

Наивные вопросы провоцируют на откровенные ответы. И хотя ни тогда ни теперь я не разделял теоретические взгляды Г. П. Щедровицкого, его последнее соображение не кажется мне лишеным основания. Неглубокая, по существу любительская философско-теоретическая подготовка является едва ли не родовым свойством среднего психолога. Да что говорить о среднем психологе, когда даже такой признанный мэтр, как В. П. Зинченко, часто и с гордостью публично рассказывает о том, как В. В. Давыдов в университете по-приятельски писал за него рефераты по марксистской философии, а М. К. Мамардашвили отговаривал его от самостоятельного чтения старых философов, предлагая в случае надобности обращаться к нему за консультацией.

Место философско-теоретической культуры в психологии прочно заняла так называемая «методология», под которой обычно подразумевается любительская рефлексия, как правило очень слабо опирающаяся на ту или иную явно артикулированную философскую культуру. Центральной идеей этой специфической дисциплины является мысль о том, что методология есть нечто, что может существовать и иметь смысл до и независимо от конкретной теории.

Разумеется, до и в некотором смысле независимо от данной частной науки история культуры сформулировала некоторые общепсихологические, общелогические или общедиалектические принципы, но объявлять эти принципы рефлексией, «методологией» еще не существующей науки было бы, на наш взгляд, более чем неосмотрительно. «Метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*) или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея»²⁵. Эта простая и, как всегда, глубокая мысль Спинозы не требует дополнительных разъяснений. Значит, очевидны и резоны, позволяющие нам настаивать на том, что Ильенков был не одним из славного ряда методологов-дляпсихологов, но собственно психологом. А как прикажете назвать мыслителя, не наводившего «методологический» глянец на чужие мысли, но сформулировавшего свои собственные революционные идеи в теоретической психологии?

Самым абстрактным уровнем психологической теории является теоретическое понимание того, как возможен самый элементарный психический акт, как возможно элементарное психическое восприятие или образ. Не как конкретно они рождаются и сменяют друг друга, но как они возможны в принципе. Философии эта проблема известна как проблема психофизическая, и Эрнст Геккель в конце теперь уже позапрошлого века причислил ее к величайшим и скорее всего неразрешимым загадкам в истории человечества.

Ильенков не оставил нам теоретической дефиниции абстрактной психики. Он «просто», опираясь на Спинозу, нашел разгадку «великой загадки» Геккеля и тем самым впервые проложил психологии путь от магии и знахарства к научной теории и основанной на ней практике.

Самым конкретным уровнем психологической теории является теория личности, ибо нет у психологии иного более главного предмета, чем человеческая личность, чем тайна ее рождения и развития.

В статье «Что же такое личность» Ильенков сформулировал свою теорию личности. Впрочем он сам наверняка предпочел бы назвать последнюю не «своей», а просто марксистской теорией личности. И не из особой личной скромности, а потому, что подобно Выготскому был искренне убежден, что определение «марксистский» и «научный» просто тождественны, и что он сам не как-то особенно «развивает» марксизм,

²⁵ Спиноза Б. Избранные произведения, 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т.1. С. 331.

а просто грамотно эксплицирует то, что в нем теоретически уже имплицитно содержалось. В любом случае, его теория была для него средством не самоутверждения, но поиска истины. Кстати, в свете психологической теории самого Ильенкова данное обстоятельство более, чем что-либо иное, характеризует масштаб личности ее создателя.

Встать в психологии на ильенковские теоретические позиции, значит не просто добавить к дюжине психологических теорий личности еще одну, к тому же сформулированную трудным «гегелевским» языком, но включиться в захватывающий дух процесс революционного преобразования старой вынужденно эклектически-эмпирической дисциплины, в новую подлинно теоретическую, революционную науку, которую вслед за Выготским мы бы определили как *диалектическую психологию*.

Разумеется, Ильенков, как психолог, опирался не только на старых философов, но и на новую и новейшую психологию. Мы уже говорили о его теоретической близости с Выготским и Леонтьевым. Менее известно, что он с большим интересом относился к идеям гештальтпсихологов. Весьма серьезно Ильенкова интересовали проблемы педагогической психологии и педагогики: «Школа должна учить мыслить» — не броский заголовок для популярной статьи, но вывод из всей его марксистской психологической теории, сформулированная им революционная программа для будущих поколений. Теоретическая близость Ильенкова с его другом и учеником Давыдовым и вовсе не требует комментариев. «Виды обобщения в обучении» — широко известная работа Давыдова, ставшая новой ступенью в педагогической психологии, представляет собой очевидную попытку реализовать потенциал теоретических идей Ильенкова в психологии обучения. Наконец, интерес к тифлосурдопедагогике и дружба Эвальда Васильевича с Александром Ивановичем Мещеряковым и четверкой его воспитанников стала едва ли не центральным событием в последние годы его жизни.

Наконец, последнее. А считал ли он сам себя психологом?

Считал.

«Всю свою жизнь я был уверен, что о себе не думаю, думаю только о философии и психологии...»²⁶ — эти слова были написаны рукой самого Эвальда Васильевича незадолго до его трагической смерти и вскоре после его последнего доклада на давыдовском теоретическом семинаре.

²⁶ Фрагмент записки Ильенкова я привожу в пересказе Ф. Т. Михайлова.

ПИТЕР ДЖОНС

Ильенков и методологические проблемы современной «теории деятельности»

Эта работа была написана специально для Ильенковских Чтений 2004. К сожалению, тогда я не смог прибыть и сделать доклад. До сих пор текст оставался неопубликованным. Однако с ним ознакомились интересующиеся друзья и коллеги, а некоторые основные положения были представлены на различных конференциях.

Работа является данью уважения неумолимой логике и строгости идей Ильенкова и глубине его понимания Маркса. Говоря более конкретно, я хотел показать, что ильенковское исследование метода «Капитала» существенно для современных дебатов в исследовательской традиции, известной как «теория деятельности» (Activity Theory), – в традиции, которая, как принято считать, восходит к книге Маркса. Мое убеждение, сложившееся под влиянием методологического комментария и анализа «Капитала» у Ильенкова, заключалось в том, что «теория деятельности», или по меньшей мере одна из ее наиболее влиятельных манифестаций, основана на ошибочном толковании Марксовой концепции деятельности (или труда), равно как и его метода исследования. Я не вижу причин для пересмотра своего мнения и полагаю, что мои аргументы по-прежнему сохраняют свою силу¹.

¹ Сейчас, когда я пишу эти строки, весь мир охвачен финансовым кризисом. Маркс мог бы многое сказать на сей счет – и он *сказал* многое, а также наметил путь выхода человечества из состояния хаоса, который с неизбежностью порождается капиталистическим производством. Вот почему Маркс все еще значим для нас, а открытое исследование и разъяснение Ильенковым трудов Маркса помогло бы нам понять, как этот хаос возник и как ему противостоять. Для меня честь видеть свою работу в сборнике, посвященном идеям и жизни Эвальда Ильенкова. И еще,

К исследованию Ильенковым научного метода «восхождения от абстрактного к конкретному», примененного в «Капитале» Маркса, обращается одна из версий «теории деятельности», известная как «исследование развивающего обучения» (developmental work research)² и обозначаемая далее как АТ/DWR³. Мы увидим, что мысли Ильенкова об этом методе, равно как и сам метод, в определенном отношении понятия ложно⁴. Но следствия этого непонимания мы оставим в стороне, поскольку намерены сконцентрировать все внимание на проблемах чисто теоретического плана. Главный посыл этой работы заключается в том, что наследие Ильенкова по-прежнему жизненно важно для нас сегодня и что дальнейшее развитие теории деятельности будет зависеть отчасти от нашей способности и готовности отстаивать его глубокие идеи и пытаться осуществить их должным образом в наших собственных исследованиях.

Методологические труды Ильенкова оказали немалое влияние на развитие некоторых направлений советской психологии, в частности, развивающей психологии. В. В. Давыдов в наибольшей мере развил подход к обучению, основанный на работах Ильенкова о методе «восхождения от абстрактного к конкретному» у Маркса. В свою очередь, труд Давыдова оказал значительное влияние на разработки Юрьё Энгстрёма (Yrjö Engeström) и его сотрудников в области, обозначаемой ими как АТ/DWR⁵ и особенно интересной в свете работ Ильенкова.

Энгстрём, например, отмечает, что «диалектический метод мышления лучше всего охарактеризовать как “восхождение от абстрактного к конкретному”», и ссылается на книгу Давыдова⁶ как «самый искушенный опыт всестороннего психологического анализа» этого метода. А также ссылается на Ильенкова в связи с тем, что Энгстрём имену-

я очень признателен моему другу и коллеге Андрею Майданскому за его поддержку и энергию, вложенную им в перевод этой статьи.

² Данный перевод не буквальный, смысловой. По основным принципам это направление исследований родственно школе «развивающего обучения» В. В. Давыдова и Б. Д. Эльконина. — *Прим. пер.*

³ См.: *Engeström Y. Activity theory and individual and social transformation // Perspectives on Activity Theory. Y. Engeström, R. Miettinen, R.-L. Punamäki (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 1–16; Engeström Y. Learning, working and imagining: Twelve studies in Activity Theory. Helsinki: Orienta-Konsultit Oy, 1993; Miettinen R. Ascending from the abstract to the concrete and constructing a working hypothesis for new practices // Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited. V. Oittinen (ed.). Helsinki: Kikumora Publications, 2000, p. 111–129.*

⁴ Следует подчеркнуть, что эта критика не адресуется деятельностному направлению исследований, или «культурно-исторической теории деятельности» (Cultural-Historical Activity Theory) в целом.

⁵ См.: *Miettinen R. Ascending from the abstract to the concrete, p. 114.*

⁶ *Davydov V.V. Arten der Verallgemeinerung im Unterricht. Berlin: Volk und Wissen, 1977.*

ет «клеточными» (germ-cell) моделями научного исследования и анализа. Объясняя и отстаивая «клеточный» подход, Энгестрём отмечает, что «самый знаменитый пример такого рода анализа — это обнаружение в товаре клетки капиталистической общественно-экономической формации»⁷, и с одобрением цитирует соответствующую трактовку этого пункта Ильенковым.

Энгестрём иллюстрирует важность метода примером, как группа студентов, изучавших образование для взрослых, проходила курс «теории инструктажа» (instructional theory). «Основным содержанием курса, — поясняет Энгестрём, — был анализ исследовательски-ориентированного обучения в соответствии с методом восхождения от абстрактного к конкретному» в дополнение к обсуждению различных типов моделирующей деятельности в науке. Задачей студентов была «разработка собственных моделей, представляющих ключевую идею их дисциплины», и эти модели затем критически сравнивались и анализировались, целью чего было нахождение «некоторых возможностей и проблем, связанных с обучением диалектическому мышлению посредством построения и применения моделей»⁸.

Таким образом, Энгестрём видит значение метода восхождения от абстрактного к конкретному в попытке развития модели «клеточного» типа, в духе Маркса, в качестве «ключевой идеи» курса образования для взрослых⁹.

Миеттинен рисует весьма детальную картину влияния ильенковской трактовки метода на открытую Энгестрёмом «теорию развивающего обучения». В обсуждении метода и его значимости Миеттинен пользуется как термином «клеточка», так и термином «единица анализа»: «Маркс выделил клеточку капиталистического общества (товар и стоимость), а затем развил целую систему понятий и определений, раскрывающих динамику развития капитализма. Единица анализа — капиталистическое общество в целом»¹⁰.

Далее он задается вполне уместным вопросом: «что этот проект [т.е. Марксов анализ капитала] дает для создания понятийных средств анализа различных конкретных противоречий развития отдельных сфер деятельности в обществе?» Исследуя возможные ответы на этот вопрос, он утверждает: обсуждение Ильенковым работы Мещеряко-

⁷ Engeström Y. Learning, Working and Imagining, p. 53.

⁸ Ibid., 54, 67.

⁹ С самого начала энгестрёмовская концепция «клеточки» как «центральной идеи» этой дисциплины вырастает трудность. Ильенков отмечает, что Маркс сам вынужден был подчеркнуть, что «в первых разделах его книги подвергается анализу вовсе не понятие товара, а “простейшая экономическая конкретность”, именуемая товарным отношением, — *реальный, чувственно-созерцаемый факт, а не абстракция, существующая в голове*» (Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: АН СССР, 1960. С. 46. Курсив мой. — П. Дж.).

¹⁰ Mieltinen R. Ascending from the abstract to the concrete, p. 112.

ва «позволяет нам считать, что анализ метода «Капитала» не является непременно единственным источником, способным помочь нам понять и развить идею метода восхождения от абстрактного к конкретному». Другой источник Миеттинен видит в исследовании «развития локальных профессиональных сообществ», предпринятом новой дисциплиной — «теорией развивающего обучения». В этой дисциплине, продолжает он, «единица анализа — конкретный трудовой навык, понимаемый как объектно-ориентированная, коллективная система деятельности»¹¹.

Этот подход Миеттинен иллюстрирует примером «учителей, работающих в политехнической школе» (Helsinki Business Polytechnics). В рамках подобной традиционной обучающей деятельности Миеттинен выделяет «клетку» или исходную гипотезу, основанную на историческом анализе», который в данном случае «рисует основное противоречие обучения в школе: лишенный контекста текст превращается в объект деятельности»¹².

Энгстрём и Миеттинен разрабатывают принципы «клеточного» типа моделирования систем деятельности и дают общую характеристику своей «единицы анализа». Применительно к сложным социальным процессам и взаимодействиям, включающим трудовые навыки, современную науку и технологию, они предлагают: «Для анализа такого комплекса взаимодействий и взаимоотношений необходим теоретический учет конституирующих элементов исследуемой системы. Иными словами, требуется новая единица анализа. Теория деятельности располагает сильным кандидатом на эту роль — понятием *объектно-ориентированной, коллективной и культурно-опосредованной человеческой деятельности, или системы деятельности*»¹³.

Так, в АТ/DWR анализ ведется следующим образом: определяется «единица анализа», некая «локальная деятельность» или «система деятельности» (образование для взрослых, или традиционная образовательная деятельность, или иной образец трудового навыка в здравоохранении или промышленности), и, в соответствии с диалектически ориентированной «клеточной» моделью, внутри этой единицы анализа открываются основные противоречия. Например, обучающая деятельность в школах есть единица анализа, а ее объект — лишенный контекста текст (decontextualized text) — рассматривается в качестве клетки этой деятельности.

Теперь обратимся к исследованию этой методологии в свете работы Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса». Ближе к концу ее автор провозглашает в характерной для него открытой манере: «Приняв метод Маркса, невозможно уже не принять

¹¹ Ibid., 114.

¹² Ibid., 123.

¹³ Engeström Y. Activity theory and individual and social transformation, p. 9.

и все выводы «Капитала»¹⁴. И вот тут — любопытная вещь. Развитый в «Капитале» *метод* принимается теоретиками АТ/DWR с видимым энтузиазмом, меж тем как разглядеть *выводы, результаты* Марксовой «критики политической экономии» оказывается более трудным делом. С одной стороны, Миеттинен доказывает, что Маркс раскрыл «динамику развития капитализма» на основе товара как «клеточки» и что его «единица анализа — капиталистическое общество в целом»; а с другой стороны, когда дело доходит до «анализа различных конкретных противоречий развития отдельных сфер деятельности в обществе», эти последние трактуются как самостоятельные «единицы анализа» и предлагается их независимое моделирование в «клеточных» терминах. Таким образом, хотя Миеттинен, вроде бы, видит, что Марксова «клеточка» есть клеточка «капиталистического общества в целом», применение этого метода анализа в «теории развивающего обучения» предоставляет собственную отдельную клеточку для каждого вида трудовой деятельности, независимую от клеточки «капиталистического общества в целом».

Стало быть, экономические формы, специфичные для капиталистического товарного производства, — включая стоимость, прибавочную стоимость и капитал, диалектическое развитие которых и выделение товара в «клетку» анализирует в «Капитале» Маркс, — не проявляются в аналитических (например, триангулярных) моделях систем деятельности в АТ/DWR. Это все равно что сказать: относительное движение Земли и планет выводится из орбит их движения вокруг одной центральной звезды, — а после, приступая к изучению движения каждой планеты, рассматривать их по отдельности, игнорируя их отношение к Солнцу.

Вопрос, однако, в том, что, если анализ Маркса применяется к «капиталистическому обществу в целом», та «клетка», с которой он начинает свой анализ и диалектическое развитие которой прослеживает в «Капитале», *должна быть клеточкой для всей совокупности трудовых деятельностей, характерных для капиталистического общества!* Верность методу Маркса требует показать, как эти сферы традиционного обучения, образования для взрослых, профессионального образования или здравоохранения вырастают и развиваются из общественной формации, «клеточка» которой — товар, и установить и разобраться в их диалектических взаимосвязях в рамках этой общественной формации в целом. Просто не существует иного пути конкретно понять эти сферы с их особой историей и противоречиями, кроме такого их анализа, который бы (двигаясь в соответствии с методом и результатами, намеченными у Маркса) поместил их в «цепь опосредующих звеньев, через которые должны проходить оба полюса стоимости в процессе их взаимного превращения»¹⁵.

¹⁴ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 288.

¹⁵ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 268. Цит. у Энгестрёма (Learning, Working and Imagining, p. 53).

Какой же, в таком случае, прок от «единицы анализа» в АТ/DWR? Когда Миеттинен заявляет, что единицей анализа в «Капитале» было «капиталистическое общество в целом», или говорит, что его собственной «единицей анализа» была обучающая деятельность в профессиональном колледже, то можно лишь заключить, что термин «единица анализа» превратился в рамках АТ/DWR в синоним «темы исследования». Но если мы примем за тему исследования Маркса капиталистическое общество в целом, тогда его единицей анализа вряд ли могло быть то же самое капиталистическое общество в целом. Что-то не так тут с терминологией.

Термин «единица анализа», обычно используемый в деятельностной традиции в более широком значении, уходит корнями в методологическое рассуждение Выготского в «Мышлении и речи». Выготский отстаивает применение в психологии метода, который он характеризует как «анализ, расчленяющий сложное целое на единицы», где единицы понимаются как «продукт анализа, который в отличие от элементов обладает *всеми основными свойствами, присущими целому*, и который является далее неразложимыми живыми частями этого единства»¹⁶. Далее Выготский указывает единицу, определяемую в данном плане как «живая клетка». Это, как известно, — «значение слова», ввиду того, что темой его исследования является отношение между мышлением и речью. В диалектической традиции, далее, термины «единица анализа» и «клетка» относятся к одной и той же вещи, тогда как предмет или тема исследования есть конкретное целое, вырастающее из клетки или единицы, и эта диалектическая деривация или дедукция целого из клетки должна воспроизводиться в теоретическом анализе.

Однако, оставляя в стороне то, что может показаться терминологическими пререканиями, почему бы нам и в самом деле не начать наш анализ общественной формации в целом исследованием конкретных деятельностей, из которых, как представляется, и складывается целое? Ответ Ильенкова: научное мышление, пытающееся выразить в понятиях сущностные принципы и динамическое движение органической системы, не может начинать с чего попало. «Взяв явления прибыли, например, можно составить себе абстрактно-обобщенное представление о них. Но конкретного понятия прибыли на этом пути не получить, ибо конкретное понимание места и роли прибыли в процессе движения системы товарно-капиталистических отношений предполагает понимание их реальной ближайшей субстанции — прибавочной стоимости, т.е. другого экономического явления, а последнее в свою очередь предполагает познание имманентных законов движения товарно-денежной сферы, понимание стоимости как таковой, незави-

¹⁶ Выготский Л. С. Мышление и речь / Собрание сочинений, 6 т. М.: Педагогика, 1982. Т. 2. С. 22, 15.

симо от прибыли и прибавочной стоимости... Прибыль может быть понята только через прибавочную стоимость, через “другое”, в то время как прибавочная стоимость может и должна быть понята “сама по себе”»¹⁷.

Отсюда следует, что если «теоретик не только вправе, но и обязан рассматривать товарную форму абстрактно, то он не имеет никакого логического права рассматривать столь же абстрактно любую другую форму экономической связи того же капиталистического организма, например, прибыль или ренту»¹⁸.

С этой точки зрения, продолжает Ильенков, «право на абстрактное рассмотрение явления определяется конкретной ролью данного явления в составе исследуемого целого, конкретной системы взаимодействующих явлений». Но прямо обратное происходит в АТ/DWR: каждая сфера повседневной или профессиональной деятельности (образование, здравоохранение и т.д.) берется просто в отдельности, как независимо абстрагируемое явление — «единица анализа», никак не менее.

Могут возразить, что образование для взрослых, например, весьма далеко от процесса извлечения прибавочной стоимости из живого труда и что такая дистанция дает нам «право» считать эти процессы независимыми один от другого. Но это возражение является собой лишь тот сорт абстрактного мышления, который Ильенков вслед за Марксом подверг безжалостной критике. Конечно, есть разница между «клеткой» и организмом в целом; метод Маркса не позволяет редуцировать любую и всякую деятельность в обществе к одной и той же «модели». В конце концов, политическая деятельность не производит какой-либо прибавочной стоимости, но было бы крайне затруднительно понять хоть что-нибудь в действиях буржуазных правительств, не понимая с самого начала, что такое прибавочная стоимость и как она производится. Так или иначе, производство прибавочной стоимости может происходить в школе или колледже так же, как и на фабрике. Тогда школьный учитель может быть таким же «производительным работником» (производящим прибавочную стоимость), как и автостроитель или шахтер¹⁹. А если учителя не являются производительными рабочими в данном смысле, то взаимосвязь их работы и их места в общественной формации, выстраиваемые вокруг «производительных рабочих», все-таки должны быть раскрыты и подвергнуты анализу.

С точки зрения Ильенкова, далее, ученый не «вправе» начинать строить теорию деятельности с какой попало сферы деятельности, как

¹⁷ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 76.

¹⁸ Там же. С. 75.

¹⁹ См.: Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 50 т. М.: Политиздат, 1960. Т. 23. С. 517.

«единицы анализа». Поступать так – значит не «восходить от абстрактного к конкретному», но насовсем остаться в сфере абстрактного и, разумеется, вдалеке от понятия:

«Понятие явления налицо вообще лишь там, где это явление понято не абстрактно (т.е. не просто осознано как неоднократно повторяющееся явление), а конкретно, т.е. с точки зрения его места и роли в определенной системе взаимодействующих явлений, в системе, составляющей некоторое связанное целое»²⁰.

В терминах Ильенкова, «единица анализа» в АТ/DWR («понятие объектно-ориентированной, коллективной и культурно-опосредованной человеческой деятельности, или системы деятельности») является не *понятием*, но лишь «абстрактно-общим представлением». Оно не может служить средством конкретного понимания и критики общественных отношений буржуазного общества, поскольку образовано простым эмпирическим обобщением общих черт всех произвольно взятых и эмпирических обозримых «деятельностей» в капиталистическом обществе.

По правде говоря, можно утверждать, что Энгестрём предвосхитил и обратил внимание на возражения, выдвинутые нами выше. Он заявляет, например: «Системы деятельности характеризуются внутренними противоречиями. Первичные внутренние противоречия отражают основное противоречие, характерное для общественно-экономической формации в целом. При капитализме основным является противоречие двойственной природы товаров, разлад между потребительной и меновой стоимостью. В разных системах деятельности этот фундаментальный разлад проявляется в различных формах, в качестве первичного противоречия данной конкретной деятельности. Это первичное противоречие присутствует в каждом компоненте системы деятельности»²¹.

Данный комментарий определенно важен и ясно указывает, что АТ/DWR – это не просто попытка скрыть, утаить или смягчить противоречия капиталистической общественной формации. И еще, в этом положении Энгестрёма обращает на себя внимание весьма абстрактная характеристика «основного противоречия» капитализма. Верно, что Маркс видит в товаре основную клетку капиталистического организма. Но товар, более того – товарное производство, еще не капитализм.

«Действительным историческим началом развития капитала является, как показал Маркс, тот пункт, начиная с которого капитал начинает строить свое тело из неоплаченного труда наемного рабочего. Только здесь начинается его специфическая, конкретная история»²².

²⁰ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 67. Курсив мой. – П. Дж.

²¹ Engeström Y. Learning, Working and Imagining, p. 84.

²² Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 200.

Товары, деньги, торговая прибыль и рента «как таковые принадлежат к числу “доидилювиальных” предпосылок капиталистического развития, к числу его “доисторических” условий. Как конкретно-исторические формы бытия капитала, отражающие своим движением его специфическую историю, они суть продукты самого капитала»²³.

Капиталистическое производство *порождает* в себе товары вместе с деньгами, прибылью, прибавочной стоимостью и т.д; можно даже сказать, что прибавочная стоимость есть «объект деятельности» системы в целом. Но деятельностный мир здесь «порожден». Если каждая система деятельности «отражает» основное противоречие капитализма, как порождается само это основное противоречие? И где именно оно порождается среди всех систем деятельности или «конкретных трудовых деятельностей»? Где создается прибавочная стоимость? Оказывается, что признание «основного противоречия» капитализма — впрочем, выраженное чересчур абстрактно и даже неадекватно — по-прежнему не дает никакой основы для конкретного понимания (в терминах Ильенкова) места, роли и назначения какой-либо «системы деятельности» в рамках «конкретных исторических форм бытия капитала». Более того, нелегко найти случаи, когда анализ «первичного противоречия каждого компонента системы деятельности» доведен до его логического конца.

Установив, что «теоретико-деятельностный» анализ не в ладах с методом, которого он обещал держаться, мы должны теперь взглянуть детальнее на выводы и следствия данной аналитической процедуры. В методе Маркса, как он излагается во Введении к Grundrisse, Миеттинен находит «три основных шага», а именно: «Исследование начинается с конкретного “хаотического целого”». Далее оно нисходит к абстракции основополагающих категорий. И, третье, оно “восходит” опять — пользуясь абстракцией — к конкретному целому, на сей раз в качестве “богатой тотальности определений и отношений”»²⁴.

Миеттинен затем объясняет, как эта методология применялась в исследовании развивающего обучения. Первая фаза — которая, как он утверждает, соответствует первой ступени метода восхождения от абстрактного к конкретному, «хаотическому представлению о целом», — включает установку на «конкретную трудовую деятельность» (взятую как «единица анализа» в указанном выше смысле), что достигается «этнографией», в ходе «составления эскиза изучаемой деятельности, описания ключевых рабочих процедур и средств, равно как и в предварительной характеристике замечаемых в ходе работы проблем»²⁵.

Следующая фаза, которая «соотносится со вторым шагом в методе восхождения от абстрактного к конкретному, с формированием теоретической абстракции, переходом от “хаотического представления о це-

²³ Там же. С. 196.

²⁴ *Miettinen R.* Ascending from the abstract to the concrete, p. 112.

²⁵ *Ibid.*, 115.

лом” к конкретной, исторически и эмпирически обоснованной абстракции», включает «исторический анализ развития деятельности... и совершенствование его теоретических средств... То и другое дополняется анализом проблем текущей деятельности, актуальным эмпирическим анализом»²⁶.

Давайте остановимся на этой второй ступени. Принципиальный порок рассуждения Миеттинена следует искать в самом начале описания им методологии. Вместо Марксова «целого» — а именно, *буржуазного общества* как «наиболее развитой и наиболее многообразной исторической организации производства»²⁷, — нам предлагается «конкретная трудовая деятельность», «единица анализа» в АТ/DWR.

Таким образом, термины Маркса были подменены с катастрофическими методологическими последствиями. У Миеттинена «целое» — это «конкретная трудовая деятельность», которая затем должна изучаться определенным способом, если она не схватывается в «хаотическом представлении» этого целого. С точки зрения Маркса, начинать с «конкретной трудовой деятельности» как подлежащего анализу «целого» означает *уже иметь «хаотическое представление о целом»*²⁸.

Начинать свою исследовательскую программу разделением «целого» буржуазного общества на «конкретные трудовые деятельности» — значит двигаться в направлении обратном методу Маркса. Никакое аналитическое разделение предмета — сколь бы оно ни оправдывалось наблюдениями, эмпирией, профессиональной спецификой и т.д. — не создает истинную и строгую теоретическую абстракцию.

Как поясняет Ильенков, «конкретный теоретический анализ предполагает, что вещь аналитически расчленяется не на равнодушные к ее специфике составные части, а на специфически характерные только для этой вещи, внутренне связанные друг с другом необходимые формы ее существования. В этом отношении аналитический метод Маркса полярно противостоит так называемому односторонне-аналитическому методу... Односторонне-аналитический метод, унаследованный экономистами XVII — XVIII вв. от современного им механистического естествознания и философии эмпиризма (непосредственно через Локка), полностью соответствует представлению о предметной реальности как о своеобразном агрегате вечных и неизменных составных частей, одинаковых у любого предмета природы. Познать вещь, значит, с точки зрения этого представления, аналитически разложить ее на эти вечные и неизменные составные части, а затем понять их способ взаимодействия внутри данной вещи»²⁹.

²⁶ Ibid.

²⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 1968. Т. 46. Ч. I. С. 42.

²⁸ Там же. С. 37.

²⁹ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 213.

Этот «односторонне-аналитический метод» является как раз тем, что принят в АТ/DWR. Прежде всего, каждая «конкретная трудовая деятельность» берется как пример «единицы анализа», т.е. общего понятия «системы деятельности», после чего между ними ищутся связи. Всякая «система деятельности», утверждает Энгестрём, «связана с другими системами деятельности через все ее компоненты»³⁰. Так что, сперва разломав социальную систему на ее основные «единицы анализа» — здравоохранение, образование для взрослых и т.д., — АТ/DWR затем пытается соединить их заново. Но зачем и как случается, что, когда мы складываем эти отдельные «системы деятельности» вместе — образование для взрослых, профессионально-техническое обучение, здравоохранение и т.д., — мы получаем капиталистическое производство, движение капитала, производство прибавочной стоимости и прочее?

Ильенков обозначает проблему очень ярко в словах, которые целиком и полностью применимы к методологии АТ/DWR:

«Такую операцию аналитического расчленения предмета всегда можно проделать и экспериментально и в “уме”. Можно аналитически разложить живого кролика на химические элементы, на механические “частицы” и т.д. Но, получив на этом пути груды аналитически выявленных составных частей, мы не сможем проделать, исходя из самого детального рассмотрения этих составных частей, обратной операции — никогда не сможем из них понять, а почему они раньше, до аналитического расчленения, давали своим сочетанием именно живого кролика. Анализ в данном случае умертвил, уничтожил как раз то, что мы хотели бы таким образом понять, — живую, конкретную, специфическую для данной вещи взаимосвязь. Анализ сделал невозможным синтез»³¹.

Совершенно невозможно сконструировать конкретную картину общества, начиная с «конкретной трудовой деятельности», взятой в отдельности, а затем пытаясь соединить отдельные деятельности в целое. Причина тому проста: социальное целое само — *в себе самом* — не развивалось таким образом, как агрегат «конкретных трудовых деятельностей», и его конкретное специфическое движение не может, следовательно, быть выведено посредством соединения таких «единиц» или «частиц». АТ/DWR продвигается, в терминах Ильенкова, от такой «единицы анализа», которая «делает синтез невозможным».

Следовательно, в ильенковской перспективе, принятый в АТ/DWR взгляд на «конкретное» (судя по термину «конкретные трудовые деятельности») на деле оказывается в высшей степени абстрактным, так как всякая «конкретная трудовая деятельность» определяется и анализируется в соответствии с признаками, разделяемыми ею со всеми прочими «конкретными трудовыми деятельностями».

³⁰ Engeström Y. Learning, Working and Imagining, p. 84.

³¹ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 214.

«В чем заключается, согласно Марксу, действительно абстрактное рассмотрение предмета? Абстрактность, как таковая, есть, с его точки зрения, односторонность познания, такое знание о вещи, которое отражает ее лишь с той стороны, с какой она подобна, тождественна многим другим таким же вещам. Другое дело абстракция, выражающая конкретную, специфическую природу вещи. Такая абстракция по своим логическим характеристикам представляет нечто прямо противоположное простой абстракции, абстрактному как таковому»³².

Возможное возражение этому ильенковскому аргументу могло бы звучать следующим образом: чтобы точно уяснить взаимосвязь различных деятельностей в составе целого, разве не следует показать, что все эти деятельности имеют нечто общее — например, что они конституируют «деятельные системы» в смысле теории развивающего обучения? Разве общая природа, общая конституция различных деятельностей не должна быть установлена прежде, чем мы сможем понять их взаимосвязь? Более того, не общая ли конституция этих деятельностей является фактически реальным базисом их взаимодействия и взаимосвязи?

В ответ на подобного рода аргументы Ильенков вполне строго доказывает, что «анализ категории взаимодействия сразу же обнаруживает, что простая одинаковость, простое тождество двух единичных вещей вовсе не является выражением принципа их взаимной связи». Поясняя: «Наличие “одинаковости”, конечно, всегда предполагается в качестве предпосылки, в качестве условия, при котором устанавливается связь взаимодействия. Но не через одинаковость осуществляется самое существо взаимодействия. Две шестерни сцепляются друг с другом как раз потому, что зуб одной шестерни встречает против себя не такой же зуб, а соответствующий вырез». Стало быть, «взаимодействие вообще оказывается крепким, если в “другом” предмет находит дополнение самого себя, то, чего ему как таковому, не хватает»³³.

С этой точки зрения, следовательно, взяв какую-либо «конкретную трудовую деятельность» в качестве примера общей, абстрактной категории «коллективной системы деятельности», невозможно теоретически уразуметь конкретные взаимосвязи деятельностей внутри системы в целом. И как раз потому, что признаки, принадлежащие всем без исключения «конкретным трудовым деятельностям», на деле не образуют реальный базис их взаимодействия или их возникновения и развития.

Но в таком случае как мы найдем и исследуем связи между различными вещами или процессами в рамках данного целого? Ильенков объясняет, что диалектический подход к анализу взаимосвязей между двумя объектами или процессами (или «системами деятельности») *A* и *B*

³² Там же. С. 73.

³³ Там же. С. 58–59.

«направляется на рассмотрение той конкретной системы условий», внутри которой *A* и *B* *возникают* как явления, которые «одновременно и взаимно исключают друг друга, и взаимно предполагают друг друга». То есть диалектический анализ «оборачивается исследованием того процесса, который создает два элемента взаимодействия»³⁴. В анализе «конкретных трудовых деятельностей» таким методом не встает вопрос, как каждая отдельная «система деятельности» связана с другими подобными системами, или как изменения в одной системе влияют на другую.

Вместо этого следует первым делом искать объяснение тому, как и почему такие «системы» возникают в качестве разных (т.е. дифференцированных) сфер. Как и почему вообще случилось, что существуют отдельные и специализированные деятельности, именуемые «здравоохранением» или «образованием для взрослых»? Почему и как физическое и духовное благополучие индивидов отделилось от всех иных измерений их жизни, вышло из-под их контроля и сделалось специальным и особо охраняемым достоянием отдельных групп людей? Как мое благосостояние — неотчуждаемое измерение моей личности, моей *субъективности* — все же отчуждается от меня, становясь *объектом* «деятельности» другой личности? Эти вопросы самые трудные, но и самые глубокие и существенные для анализа человеческой деятельности «методом восхождения от абстрактного к конкретному». Однако могут ли они быть поставлены, не говоря уже о решении, в АТ/DWR?

Последняя порция критики в адрес методологии АТ/DWR коснется источника «абстрактно-общих понятий» деятельностных систем. Согласно Энгстрёму, «минимум элементов этой системы включают объект, субъект, опосредующие артефакты (знаки и орудия), правила, общность и разделение труда» (1999: 9).

В этом описании системы слышится отзвук характеристики процесса труда в «Капитале». Согласно Марксу, «всеобщие моменты процесса труда независимы от какого-либо определенного общественного развития»³⁵. Эти «всеобщие моменты» Маркс в другом месте именуется «простыми моментами процесса труда», перечисляя следующие: «целесообразная деятельность, или самый труд, предмет труда и средства труда»³⁶.

Энгстрём несколько изменил этот перечень, включив в него несколько добавочных элементов, но с сохранением «модели базовой структуры системы человеческой деятельности»³⁷. Он подразумевает,

³⁴ Там же. С. 64. Курсив мой. — П.Дж.

³⁵ Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства [Черновой вариант «Капитала», глава 6] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 1974. Т. 49. С. 55.

³⁶ Капитал. С. 189.

³⁷ Engeström Y. Learning, Working and Imagining, p. 79.

что эта «базовая структура», как и «всеобщие моменты» Маркса, является «независимой от какой бы то ни было общественной формы» и может применяться к любой «конкретной трудовой деятельности» (преимущественно в обществе). Эта схожесть терминологии и явное совпадение подходов Маркса и Энгельса скрывает, однако, существенную разницу в их теоретической ориентации и методологии.

Характеристика процесса труда у Маркса не претендует быть моделью или схемой анализа «конкретных трудовых деятельностей» в капиталистическом обществе. Маркс не собирался напрямую подгонять конкретные формы труда, которые мы находим в капитализме, под всеобщие моменты процесса труда. Он не собирался делать этого по той простой причине, что «одинаково общее всем общественным формам» не может служить средством идентификации и анализа специфических процессов, производящих налицо данные особенности «конкретных трудовых деятельностей» в конкретных общественных формациях.

«Как по вкусу пшеницы невозможно узнать, кто ее возделывал, так же по этому процессу труда не видно, при каких условиях он происходит: под жестокой ли плетью надсмотрщика за рабами или под озабоченным взором капиталиста»³⁸.

Отношение между процессом труда и, например, капиталистическим процессом производства, каким оно видится Марксу, вовсе не таково, каким представляется в АТ/DWR отношение между «единицами анализа», т.е. между «понятием объектно-ориентированной, коллективной и культурно-опосредованной человеческой деятельности, или системы деятельности», и всякой отдельной «конкретной трудовой деятельностью». Когда Маркс говорит, что процесс труда «общим всем общественным формам», он не имеет в виду, что капиталистическое производство есть частный пример общей категории «процесс труда»; он не говорит, что процесс труда есть общий тип или, тем более, общее «понятие» капиталистического производства как признака или частного случая этого общего типа. Если процесс труда — общее, а капиталистическое производство — частное, нет смысла говорить о «присвоении процесса труда капиталом»³⁹.

Как поясняет Ильенков, термин *общее* у Маркса выступает в значении характерном для диалектической логики: «связи, которая вовсе не совпадает по своему содержанию с тем “одинаковым”, что имеют между собой различные соотносящиеся предметы, люди и т.д.»⁴⁰.

Маркс не говорит, что рабство, феодализм и капитализм суть частные случаи общего типа, а именно, процесса труда; последний не идентичен свойствам, которые общи всем этим различным общественным формациям. Он говорит, что процесс труда является *общим* всем форма-

³⁸ Капитал. С. 195.

³⁹ Результаты непосредственного процесса производства. С. 54.

⁴⁰ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 63.

циям в том смысле, что *он проходит через них*; это та связь, которая объединяет их в их историческом развитии и в их специфических отличиях. Это — «вечное естественное условие человеческой жизни»⁴¹, которое «присваивается», трансформируется и порабощается в различные эпохи того, что Маркс считал предысторией человечества. Но это также и та сила, которая никогда не истощается и в конце концов кладет конец исторически ограниченному и, следовательно, переходящему узам, опутывающим ее со всех сторон⁴².

Согласно взглядам Маркса, процесс труда *в процессе капиталистического производства является лишь аспектом последнего*: «Как сам товар есть единство потребительной стоимости и стоимости, так и процесс производства товара должен быть единством процесса труда и процесса создания стоимости»⁴³.

Не нужно смешивать эти процессы, ибо, хотя они и образуют единство, «всякому капиталистическому производству, поскольку оно есть не только процесс труда, но в то же время и процесс возрастания капитала, присуще то обстоятельство, что не рабочий применяет условно труда, а наоборот, условие труда применяет рабочего»⁴⁴.

Следовательно, было бы ошибочным описывать «конкретную трудовую деятельность» в капиталистическом процессе производства в терминах «простых моментов процесса труда». И теоретик, подводящий свойства таких «конкретных трудовых деятельностей» под категории, принадлежащие процессу труда как таковому, был бы виновен в «смешении присвоения процесса труда капиталом с процессом труда как таковым», сколь бы много внимания он ни уделял противоречиям и дилеммам внутри каждой системы деятельности и роли фундаментальных экономических противоречий в обществе. Ибо источник антагонистических и деструктивных противоречий и проблем в обществе следует искать не во внутренней напряженности и конфликтах процесса труда, но в капиталистическом процессе производства, в «присвоении процесса труда капиталом».

Методологическая проблема «единицы анализа» в АТ/DWR не решается добавлением новых «простых моментов процесса труда». Один из таких добавочных моментов — «разделение труда», под которым имеется в виду «и горизонтальное деление задач между членами сообщества, и ... вертикальное деление полномочий и статуса»⁴⁵.

⁴¹ Капитал. С. 195.

⁴² «Труд вообще есть безусловно необходимое условие возникновения и развития ренты, капитала, заработной платы и всех других специфически капиталистических категорий. Но он же является и условием их небытия, их отрицания, уничтожения. Труд вообще столь же безразличен к бытию капитала, как и к его небытию» (Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 218).

⁴³ Капитал. С. 197.

⁴⁴ Там же. С. 434.

⁴⁵ Engeström Y. Learning, Working and Imagining, p. 79.

Первое относится, в терминах Маркса, к аспектам «согласованности между индивидуальными работами», которая должна быть обеспечена при «всяком непосредственно общественном или совместном труде, осуществляемом в сравнительно крупном масштабе»⁴⁶. В то время как «вертикальное деление полномочий и статуса» относится, по меньшей мере отчасти, к процессу, имеющему дело с осуществляемым капиталистом контролем над процессом труда и являющемуся в то же время функцией эксплуатации общественного процесса труда. Первый тип деления вырастает из самой природы процесса труда, второй — из его «капитализации» (valorization); и в подведении их обоих под понятие «разделения труда» кроется еще одна опасность «смешения присвоения процесса труда капиталом с процессом труда как таковым».

В итоге оказывается, что, если наша интерпретация Ильенкова и Маркса верна, главная теоретическая и методологическая проблема «единицы анализа» в АТ/DWR кроется в неумении аналитически отличить трудовой процесс от процесса «капитализации». Это видно из рассмотрения «конкретных трудовых деятельностей» как воплощений или примеров человеческого труда, в то время как в глазах Маркса такие деятельности выглядят теми формами, посредством которых процесс труда присваивается капиталом. Из этой ошибки вытекают две опасности.

Первая состоит в том, что процесс «капитализации» и эксплуатации живого труда, со всеми присущими ему «деятельностями», неправомерно облагораживается — выдается за трудовой процесс, за «самый труд, рассматриваемый в момент его творческой деятельности»⁴⁷.

Усматривая «основную структуру человеческой деятельности» — определяемую в терминах «всеобщих свойств процесса труда» — в какой угодно «конкретной трудовой деятельности» в капиталистическом обществе, мы ставим все деятельности, какова бы ни была их общественная ценность или важность, на одну доску, не делая различий между, скажем, лечением болезни и управлением корпоративным портфелем акций.

Вторая опасность является зеркальным отражением первой. Принятие любой наблюдаемой деятельности в качестве иллюстрации «всеобщих свойств процесса труда» («основной структуры человеческой деятельности», в терминологии АТ/DWR) чревато вульгаризацией Марксова понимания процесса труда и, тем самым, унижением труда как такового. Ибо если мы ставим знак равенства между процессом труда и всякой «конкретной трудовой деятельностью», то в результате эта последняя в ее капиталистической форме начинает выглядеть процессом, который «одинаково общ всем общественным формам». При этом про-

⁴⁶ Капитал. С. 342.

⁴⁷ Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства. С. 54–55.

цесс труда немедленно утрачивает и свой постыдный, и свой революционный характер.

Уже Маркс предвидел эту теоретическую проблему и объяснил ее общественно-исторический исток: «Труд кажется совершенно простой категорией. Представление о нем в этой всеобщности — как о труде вообще — является тоже весьма древним. Тем не менее “труд”, экономически рассматриваемый в этой простой форме, есть столь же современная категория, как и те отношения, которые порождают эту простую абстракцию»⁴⁸.

Маркс, по-видимому, предполагает, что «труд» как категория буржуазной экономики может выглядеть так, словно он действительно тождествен процессу труда, тому самому «древнейшему отношению, имеющему силу для всех форм общества». Есть нечто истинное в сравнении этих двух категорий, говорит далее Маркс⁴⁹. Всеобщая абстракция «труд», имея то же самое отношение ко всякой «конкретной трудовой деятельности», что и абстракция «животное» имеет к коту, собаке, тигру и т.д., «становится практически истинной» в буржуазном обществе. Шахтер — это наемный работник, как и автостроитель, школьный учитель, врач, профессор, солдат, священник, премьер-министр и т.д. В то же время, предупреждает Маркс, это уравнивание труда в «современной экономике» с трудом как таковым следует понимать «с крупинкой соли», так как имеется «существенное различие» между ними. Абстрактная всеобщность категории труда в буржуазном обществе выявляет универсальность процесса труда лишь «в захиревшем, в карикатурном виде». Современная категория труда обнаруживает «безразличие к определенному виду труда» *из-за той формы, в которой производится богатство в буржуазном обществе*. Богатство здесь предстает как стоимость, субстанция которой — «абстрактный труд», измеряемый величиной общественно необходимого рабочего времени. Современная категория труда, следовательно, маскирует, в форме абстрактной всеобщности, узкий, исторически ограниченный и преходящий базис, на котором она возникает, а именно — капиталистические отношения производства, и в то же время скрывает истинную природу процесса труда.

С этой точки зрения, есть основания утверждать, что у «единицы анализа» в АТ/DWR в действительности больше общего с категорией «труда» в буржуазной экономике, чем с понятием процесса труда у Маркса. Более того, методология АТ/DWR обнаруживает поразительное сходство с подходом Фейербаха к определению человеческой сущности, в котором Ильенков усматривает «не только ограниченность буржуазного теоретика, идеологическую иллюзию, скрывающую подлинное положение дел, но и логическую слабость его позиции»⁵⁰.

⁴⁸ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. С. 40.

⁴⁹ См.: Там же. С. 40–42.

⁵⁰ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного. С. 41.

Ильенков поясняет: «Чтобы составить конкретное представление о сущности человека, о человеке как таковом, Фейербах абстрагировался от всех реальных различий, развитых историей, он искал то общее, что одинаково свойственно портному и живописцу, слесарю и конторщику, хлеборобу и священнослужителю, наемному рабочему и предпринимателю. В ряду свойств одинаково общих для индивида любого класса и любой профессии, он и старался обнаружить сущность человека, подлинную, конкретную природу человеческого существа. Он абстрагировался как раз от всего того, что на деле и составляло *реальную сущность* человечества, развивающуюся через противоположности, как совокупность взаимообуславливающих способов человеческой жизнедеятельности»⁵¹.

Есть некая ирония в том парадоксальном итоге, что АТ/DWR, рекомендуя и продвигая Марксов метод восхождения от абстрактного к конкретному, как его изложил Ильенков, разрабатывает «единицу анализа», в которой процесс труда смешивается с процессом «капитализации», с тем самым, который Маркс на протяжении всего «Капитала» систематически и постоянно требовал различать.

⁵¹ Там же. С. 41–42.

ПАВЕЛ ПАВЛОВ

Методы «философии науки» и герменевтики в свете диалектической логики Ильенкова

С середины XX века в западной философии доминировали две резко контрастирующие друг с другом исследовательские стратегии: постпозитивистская «философия науки», ориентирующаяся на методы естественных наук, и философская герменевтика, которая равнялась преимущественно на методологию гуманитарных наук («наук о духе»). Мы предлагаем взглянуть на их противостояние под углом зрения диалектико-логических идей Э. В. Ильенкова. Такого рода взгляд позволяет критически осмыслить трудности, с которыми столкнулась западная философия, и высветить реальную силу и действенность классической философской методологии, которую развивал Ильенков.

Не будет преувеличением сказать, что многие нынешние методологические «новации» и «открытия», обычно связываемые с западной постпозитивистской «философией науки», можно обнаружить в работах Ильенкова, посвященных диалектической логике как методу научно-теоретического мышления. Идея о «нагруженности» эмпирического факта теорией (о чем говорили Карл Поппер и Томас Кун, опровергая логический эмпиризм)¹ или открытие «роли истории» в развитии науки, составляющее само существо так называемого «исторического» на-

¹ Сравнивая свою методологическую концепцию с идеями Поппера, Кун пишет: «Мы оба едины в своем неприятии некоторых наиболее характерных положений классического позитивизма. Мы, к примеру, подчеркиваем необходимо присущую наблюдению нагруженность научной теорией; соответственно мы скептически относимся к попыткам сформулировать какой бы то ни было нейтральный язык наблюдения» (Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 330).

правления в постпозитивизме (у того же Куна или Имре Лакатоса), всегда были в центре внимания Ильенкова. Так, критикуя «наивную иллюзию эмпиризма» с его абсолютизацией индуктивной методологии, он ясно показывает, что исследователь всегда приступает к анализу эмпирических фактов с точки зрения определенных понятий, что в реальном научном исследовании органически сочетаются «процесс анализа фактов с процессом анализа понятий»².

Однако различие между Ильенковым и постпозитивизмом — и различие существеннейшее, кардинальное — состоит в том, что у Ильенкова речь идет именно об *органическом единстве* истории и логики, факта и теории («понятия»), через которое высвечивается *конкретность истины* в ее всеобщности и объективности, тогда как «нагруженность» эмпирии «концептуальными каркасами» и очевидная историчность знания обернулись для западной философии науки совершенно иными, обратными (весьма печальными и неутешительными) выводами и результатами.

Западная философия и методология науки в своей эволюции от логического позитивизма до постпопперовских методологических концепций — «несоизмеримых» парадигм Т. Куна и, особенно, теоретического анархизма и плюрализма П. Фейерабенда с его антиметодологическим кредо «anything goes» — пришла в конечном счете к релятивизму и тотальному *отрицанию объективной истины*. И причиной тому — отсутствие в «философии науки» *конкретного опосредования* между разумом и историей, между абсолютными моментами знания и его очевидной историчностью, «стандартами» и «фактами», как выражается Поппер. Исследуя достаточно быструю и «революционную» смену научных теорий, Кун пришел к выводу о том, что эта «революция» совершается отнюдь не по логическим (рациональным) правилам, а сами «парадигмы» оказываются «несоизмеримыми», представляют собой совершенно разные исследовательские миры, подобно взаимно непереводаемым языкам. Отсюда «иррационализм» и «исторический релятивизм» (в которых обвинил Куна не кто иной, как Поппер), отсюда же и «отказ от разума» и методологический анархизм Фейерабенда.

Ильенков же развивал *конкретно-историческую методологию*, позволяющую преодолеть «исторический релятивизм», избежав «отказа от разума», с одной стороны, и «жесткого догматизма доктринерства», некритического догматизма, претендующего на исключительное обладание истиной, с другой. В рамках этой методологии речь не идет об абстрактном соединении логики (трактовавшейся в позитивизме и постпозитивизме)

² Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. Ранее о том же самом (и задолго до Поппера и Куна) говорил Л. С. Выготский: «Во всяком непосредственном, самом эмпирическом... единичном естественнонаучном факте уже заложена первичная абстракция... Научный факт есть опознанный в известной системе знания реальный факт... Все описываемое как факт — уже теория» (Исторический смысл психологического кризиса / Выготский Л. С. Психология развития человека. М.: Смысл, 2003. С. 63).

тивизме исключительно как *формальная* логика) и исторических фактов, которые непосредственно не «вписываются» в эту «логику», в этот формальный разум. (Как, например, не «вписались» в формально-логические стандарты специально проанализированная Лакатосом «научно-исследовательская программа» Н. Бора³ или парадоксы теории множеств).

Речь идет о *действительной логике противоречивого исторического процесса*, в рамках которого обретается действительное единство (предполагающее также и конкретное *различие*) абсолютного и относительного в составе развивающегося научного знания, осуществляется «снятие» прежних научных теорий, снятие, которое не просто «опровергает» прежнее знание, но *сохраняет* его *абсолютные, истинностные* моменты. Поэтому-то механика Ньютона и теория Эйнштейна отнюдь не являются «несоизмеримыми», как считал Кун, — и первая не полностью опровергается («фальсифицируется») второй, как полагал Поппер, но сохраняется в ее рамках, удерживая свое истинное содержание.

Надо заметить, что к этой мысли в некоторой степени приближался Лакатос, который в противовес абстрактному фальсификационизму Поппера утверждал, что «опровергнутая» теория не полностью уничтожается, но *«сохраняется во внутренней истории развития знания, какой бы разрушительной ни была фальсификация»*⁴.

Иными словами, подлинно исторический, диалектический подход к научному знанию отнюдь не оборачивается релятивизмом и «дурным» плюрализмом, в силу того что высвечивает действительную и противоречивую логику развития самого этого знания. Как вполне справедливо заметил Мих. Лифшиц, историческое понимание природы (и соответственно естественных наук) отнюдь «не говорит нам, что все картины мира, как исторически обусловленные, равны, относительны и оправданы. Несомненно, что механистическое мировоззрение есть стиль определенного времени, но также очевидно, что его недостатки неотделимы от тех достоинств, которым мы обязаны первыми прочными основами науки нового времени. *Истинное содержание* этой науки сложилось отчасти благодаря ее исторической ограниченности...»⁵.

Очень важно, что для Ильенкова, в отличие от нынешней «философии науки», истина являлась не только «эпистемологической» кате-

³ Анализируя эту программу, Лакатос отмечает, что тщательный анализ ее истории — «поистине золотое дно для методологии: ее изумительно быстрый прогресс — на противоречивых основаниях! — потрясает, ее красота, оригинальность и эмпирический успех ее вспомогательных гипотез, выдвигавшихся блестящими и даже гениальными учеными, беспрецедентны в истории физики» (*Лакатос И. Методология исследовательских программ*. М.: АСТ, 2003. С. 107).

⁴ *Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / Методология исследовательских программ*. С. 280. (Курсив мой. — П. П.)

⁵ *Лифшиц Мих.* Диалог с Эвальдом Ильенковым: Проблема идеального. М.: Прогрестрадиция, 2003. С. 149. (Курсив мой. — П. П.)

горией, не исключительной характеристикой научного познания (тем более, если его толковать абстрактно, в позитивистском и «сциентистском» смысле), но и основой таких важнейших сфер человеческого бытия, как нравственность и искусство. В этом Ильенков близок концепции «цельного знания» В.С. Соловьева, стремившегося обосновать органическое единство истины, добра и красоты. По глубокому убеждению Ильенкова, «добро» и «красота» — это только два способа выражения одного и того же. Так же как «красота» и «истина»⁶.

Именно это органическое единство истины, добра и красоты и составляет саму суть, сердцевину *идеального* в собственном смысле слова. Впрочем, если у религиозного философа Соловьева это единство («всеединство») укоренено в божественном абсолюте как «истинно-сущем», то для Ильенкова «внутреннее отношение» истины и красоты укоренено в их «общем предмете», каковым является «*объективная реальность*» в том ее серьезном понимании, которое установила серьезная материалистическая традиция в философии⁷. Объективная реальность не есть набор бессмысленных эмпирических фактов, каким она представляется всем версиям позитивизма, а действительность, которой атрибутивно (с необходимостью) присущ *смысл*, идеальное, мышление, как это прекрасно показал сам Ильенков в своей ранней работе «Космология духа». И в этом важнейшем пункте размышления Ильенкова, несомненно, пересекается с «онтогносеологией» Мих. Лифшица, суть которой заключается в том, что истина (и идеальное как «полюс истины») — это *истинное бытие*, истина самой объективной действительности, самого бесконечного мира. Совершенно иную, обратную картину мы видим в позитивистской и современной «философии науки» с ее номинализмом. По справедливому замечанию Мих. Лифшица, современный номинализм, «распространенный во всех областях научного... мышления, хочет оставить человека в страшном мире, по ту сторону истины, добра и красоты, мире, безразличном ко всему идеальному... К этому мрачному открытию он может прибавить только собственное логическое мастерство в достижении “соответствия интеллекта и вещи” или какие-нибудь условные “идеальные типы” и “ценности”»⁸.

Для Ильенкова понятие идеального неразрывно связано с понятием истины как *реального всеобщего*. В этом, он, конечно, наследует лучшие традиции мировой классической философской мысли от Платона до Гегеля. Согласно Ильенкову, «философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию “идеального” именно в связи с проблемой

⁶ Ильенков Э. В. Что там, в Зазеркалье? / Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 302–303.

⁷ Ильенков Э. В. Гегелевская концепция красоты и истины / Искусство и коммунистический идеал. С. 327–328. (Курсив мой. — П. П.).

⁸ Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 211.

истинности... Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания»⁹.

Здесь может возникнуть определенное возражение: например, у непримиримого критика платонизма и гегельянства Поппера «третий мир» также связывается с проблематикой истины и объективности, причем сам Поппер, как известно, всегда позиционировал себя в качестве защитника «абсолютной и объективной истины» в противовес релятивистским концепциям, тому же Куну. При этом у Поппера понимание абсолютности и объективности истины оказывается в итоге формальным и безразличным к действительной сути дела (не поэтому ли *такое* — формально-логическое — понимание было с легкостью отброшено его последователями-оппонентами?).

Конечно, при желании можно провести определенные параллели между ильенковской концепцией идеального и теорией «третьего мира» Поппера (тем более, что сам Ильенков упоминает последнюю в своей статье об идеальном). Однако эти две концепции, при всем их поверхностном сходстве, существенным, радикальным образом отличаются друг от друга. Остановимся на этом различии более подробно, поскольку оно, на наш взгляд, рельефно высвечивает самую суть расхождения между Ильенковым и постпозитивистской философией науки.

Надо сказать, что Поппер — вслед за Г. Фреге — вполне справедливо отделяет объективное содержание мышления от субъективных представлений и психических состояний индивидов. Объективное содержание мышления — это для Поппера «третий мир», включающий в себя все богатство человеческой культуры: научные теории, книги, скульптуры, живопись, музыку и т.д. При этом отмечается, что содержание объектов человеческой культуры носит уникальный характер, принципиально отличный от своих физических воплощений или индивидуально-психических феноменов. «Девятая симфония Бетховена, — пишет К. Поппер, — не тождественна ни своей рукописи (которая может сгореть, а Девятая симфония не сгорит), ни любой или всем ее печатным копиям, ее записям или исполнениям. Так же обстоит дело с доказательством Евклида теоремы о простых числах или с теорией тяготения Ньютона»¹⁰. Любому студенту ясно, что под ньютоновской теорией тяготения необходимо подразумевать не материальную книгу или фактические «мыслительные» процессы, протекавшие в коре головного мозга Ньютона, но объективное содержание его сочинений. Против этого, думается, Ильенков не стал бы возражать.

Кардинальная разница между Поппером и Ильенковым заключается в том, что все содержательное богатство «третьего мира», в конеч-

⁹ Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Наст. изд. С. 10.

¹⁰ Поппер К. Р. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 72.

ном счете, сводится Поппером к дескриптивному («репрезентативному») языку, к «высказываниям». Важнейшими структурными единицами «третьего мира» оказываются «лингвистические сущности», а основная проблема сводится к статусу высказываний и «логическим» отношениям между высказываниями — противоречивости, совместимости, выводимости и т.п. В связи с этим основанием критического рационализма Поппера оказываются «эволюция человеческого языка и роль, которую он играл и продолжает играть в росте человеческого знания; понятия (ideas) истинности и ложности; описания положений дел (states of affairs) и способ, каким язык отбирает положения дел из комплекса фактов, составляющих мир, то есть “действительность”»¹¹.

Здесь в принципе стирается содержательное различие между «анализом языка» логических позитивистов и «лингвистическими сущностями» попперовского «третьего мира»: «закончился период, когда все “лингвистическое” предавалось Поппером анафеме и рьяно изгонялось. Допускаются ссылки на Бенджамена Ли Уорфа: он показал, как признает Поппер, что язык всегда воплощает множество теорий уже в самой структуре своего употребления»¹². Однако действительно ли «лингвистическое» когда-нибудь вообще предавалось Поппером анафеме? Так, например, его ранняя статья «Что такое диалектика?» красноречиво свидетельствует о том, что именно «лингвистическое» является по сути главным инструментарием попперовского «критического рационализма». Ведь попперовская критика диалектики, направленная на дискредитацию противоречия как действительной логической формы, по существу есть чисто языковая критика, критика при помощи формально-дедуктивного метода исчисления высказываний.

Здесь высвечивается, так сказать, *некритичность* «критического рационализма», а именно некритическое отношение к пониманию мышления, которое Поппер вполне разделяет с логическими позитивистами. Дело в том, что абсолютизация законов традиционной логики, присущая и логическому позитивизму, и критическому рационализму, имеет своим основанием редукцию мышления к языку, организованному по закону тождества, а потому безразличному к специфическому содержанию «самих вещей». Соответственно формальной трактовке мышления, формальной предстает и попперовская трактовка «абсолютной и объективной истины», с помощью которой он пытался преодолеть релятивизм популярной «социологии знания» (куновская идея несоизмеримых «парадигм», детерминируемых идеологиями различных группировок «научного сообщества», есть по своей сути разновидность такой «социологии»). «Абсолютной и объективной истиной» у Поппера оказывается вариант так называемой «корреспондентной теории»,

¹¹ Там же. С. 57.

¹² Фримен Ю., Сколимовский Г. Поиск объективности у Пирса и Поппера // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. С. 253.

формализованной А. Тарским. С этой точки зрения истина оказывается исключительно свойством высказываний, но никак не самих вещей.

Истина у Поппера — *языковой феномен*, в сущности безразличный к реальной действительности, к «самим вещам». Принципиально иначе обстоит дело у Э. Ильенкова. Особая методологическая значимость ильенковских работ заключается в том, что в них убедительно обосновано то обстоятельство (не принимаемое в расчет и игнорируемое как логическим эмпиризмом, так и постпозитивизмом), что мышление отнюдь не сводится к своей языковой форме выражения, но всегда выступает в конкретном единстве с бытием, с объективной действительностью. «Основным принципом логики... является принцип *соответствия мышления действительности*. Это обязывает рассматривать мышление не “само по себе”, т.е. в отрыве от действительности, а в процессе ее превращения в мысль. Действительность поэтому является *важнейшей* и притом специфической для логики категорией», — пишет Ильенков¹³. Иными словами, речь идет о *конкретном, содержательном единстве мышления и бытия*, этом сокровенном принципе классической диалектической традиции в философии.

Руководствуясь этим принципом, Ильенкову удается достичь *критического понимания* и позитивистской философии науки, претендующей на роль методологии естествознания, и ее концептуального антипода — философской герменевтики, позиционирующей себя не просто в качестве методологического базиса гуманитарных наук («наук о духе»), но в качестве «универсальной философии нашего времени». Это тем более показательно, что «понимающая» герменевтика оказалась в ситуации радикального «взаимонепонимания» с «философией науки». Вследствие чего Х.-Г. Гадамер сетует: «Природа вещей такова, что философский разговор с философией науки никогда не удастся. Дебаты Адорно с Поппером, как и Хабермаса с Альбертом, показывают это очень ясно. Герменевтическая рефлексия рассматривается самым последовательным образом как теологический обскурантизм в научном эмпиризме, когда он поднимает “критический рационализм” до абсолютного масштаба истины»¹⁴.

Теоретическому анализу основоположений герменевтики Ильенков посвятил специальную работу: «Гегель и герменевтика (проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)»¹⁵.

Как известно, философская герменевтика претендует не просто на универсальность (та может быть формальной, безразличной к предмету), но, подобно гегелевской диалектике, на имманентность самому

¹³ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. С. 207.

¹⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 619.

¹⁵ Вопросы философии. 1974. 8. С. 66–78.

предмету. Так, напоминает Гадамер, именно Гегель, проводя критику рассудочной рефлексии как «чуждой формы», навязанной предмету извне, доказывал, что истинный метод — это не произвольное вторжение домыслов и «готовых» представлений, а «деяние самого дела». Именно поэтому, считает Гадамер, задача герменевтики — «в большей мере следовать Гегелю, нежели Шлейермахеру»¹⁶. Как и гегелевская диалектика, философская герменевтика стремится в опосредовании с исторической целостностью воспроизвести «деяние самого дела», т.е. истину, подлинную действительность.

И в этом состоит особенность философской герменевтики Х.-Г. Гадамера. Будучи по существу современным («неклассическим», как сейчас говорят) способом философствования, она, тем не менее, пытается сблизиться с классическими образцами философской рефлексии, прежде всего с гегелевской диалектикой. Конечно, в определенной степени можно говорить о близости философской герменевтики и гегелевской диалектики, тем более, что сам Гадамер постоянно апеллирует к Гегелю. Однако здесь, как и в случае с М. Хайдеггером, требуется быть предельно осторожным: необходимо выявить не только внешнее, бросающееся в глаза сходство, но и четко артикулировать сущностное различие в трактовке «истинного бытия». В чем же заключается это существенное отличие философской герменевтики от гегелевской диалектики?

Дело в том, что понимание сути подлинного бытия, истины, рассматривается Гадамером, в конечном счете, как исключительно *языковой процесс*. Язык оказывается не просто «средой», в котором происходит «взаимопонимание» человека и мира, но единственным и «подлинным» субъектом понимания. Ведь понимание, как пишет Гадамер, осуществляется — не больше и не меньше — *«самим языком»*. «Языковой опыт мира» провозглашается в философской герменевтике абсолютным. Язык и мир, по большому счету, непосредственно отождествляются, а поэтому неудивительно, что у Гадамера само бытие оказывается по сути языком.

«Бытие, которое может быть понято, есть язык», — таков ключевой тезис «герменевтической онтологии» Гадамера¹⁷, который по существу восходит к тезису «позднего» Хайдеггера о языке как «доме бытия». Понятно, что это совсем не Гегель, у которого *истина бытия* есть идея, понятие. Впрочем, и сам Гадамер прекрасно понимает это различие и особо его подчеркивает. Так, говоря о соотношении своей герменевтики и гегелевского понятия метода как «саморазвертывания чистой мысли в систему целостной истины», он пишет: «Однако герменевтический опыт, который мы стремимся мыслить в среде языка, не есть, конечно, опыт мышления в том же самом смысле, что и эта диалектика понятия, притязаящая на то, чтобы полностью освободиться от власти

¹⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 221.

¹⁷ Там же. С. 548.

языка»¹⁸. Напротив, задача «герменевтической онтологии» заключается в том, чтобы «вновь превратить логику в свершающийся язык, понятие — в сильное смыслом, спрашивающее и отвечающее слово»¹⁹.

Поэтому Гадамер (как и его учитель Хайдеггер) и пытается выйти из сферы «логического» — в том числе и *диалектико*-логического — и апеллирует, в конечном счете, к *риторике*, т.е. «искусству красноречия», которое, как известно, берет свое начало от древнегреческих софистов. «Недаром собственная проблематика понимания, — пишет он, — попытка овладеть пониманием как искусством — а это и есть тема герменевтики, — традиционно принадлежат сфере грамматики и риторики»²⁰. Итак, бытие становится языком, а грамматика с риторикой, как «науки» о языке, оказываются едва ли не «органом» понимания этого бытия.

Но действительно ли понимание как исключительно языковой процесс раскрывает нам истину бытия, «деяние самого дела»? Не является ли редукция бытийного мышления к языку (а гегелевского «понятия» — к слову, хотя и «сильному смыслом»), наоборот, сокрытием действительности в ее целостности и смысловом богатстве? По крайней мере вполне очевидно, что перед нами явное упрощение и ограничение действительности, которая оказывается только лишь языком, как бы расширительно и универсально он ни трактовался. Язык действительно является способом выражения бытия, однако различие между языком и самой действительностью, между словом и реальным предметом является все-таки принципиальным. И стирание, сглаживание этого различия нередко оборачивается софистикой, пустой и далеко не безобидной игрой словами, которая не только не приближает нас к «подлинному бытию», но, наоборот, максимально удаляет от него, изощренно выдавая ложь за правду.

Язык — и это прекрасно понимали еще в античные времена — «двулик», двойственен. Он может выражать истину бытия, и вместе с тем — скрывать, подменять ее, и в этом случае он становится орудием софистики в наихудшем смысле слова. Отрываясь от действительности и, тем более, подменяя ее, язык фетишизируется, утрачивая при этом различие между истиной и ложью, добром и злом, с легкостью меняя их местами. Мы, конечно, вовсе не желаем прямо обвинять «герменевтическую онтологию» в софистике, тем более, что много верного и интересного сказано в книге Гадамера «Истина и метод» (критика позитивизма и сциентизма, анализ методологических проблем гуманитарных наук, рассуждения об искусстве как способе познания истины и др.). И все-таки, как и при анализе «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, здесь также необходимо артикулировать и четко высветить те от-

¹⁸ Там же. С. 537.

¹⁹ Там же. С. 434.

²⁰ Там же. С. 447.

рицательные, негативные тенденции, которые с необходимостью возникают при непосредственном отождествлении языка и действительности, при устранении их сущностного различия.

В «герменевтической онтологии» мышление в конечном счете «запутывается», «кружится» в языке и не находит выхода к самой действительности, к истине самих вещей. Знаменитый «герменевтический круг», который описывается Гадамером (опять же вслед за Хайдеггером) в качестве онтологической структуры понимания, свободной от «случайных озарений» и следующей «самим фактам», на деле отнюдь не всегда выводит нас к истине самого предмета. Конечно, круговой характер движения является существенным моментом диалектического познания, однако для последнего все-таки характерны и принципиально важны поиски *выхода* из круга. А вот для Хайдеггера и Гадамера, как известно, важно само движение по кругу, который нередко становится «порочным». Важно не выйти из круга, а «правильным образом войти в него», пишет Хайдеггер²¹.

Ни в коем случае нельзя упускать из виду, что «правильным» должен быть и сам круг, который вполне может оказаться «дурным» и бесплодным повторением (схождением, чередованием) ложных крайностей. Ведь существуют два принципиально различных типа кругового движения. «Уловка Хайдеггера, — пишет Мих. Лифшиц, — основана на смешении двух разных типов возвращения к исходному пункту — круг, черпающий материал из бесконечности, есть важный момент диалектического движения, круг уходящего в бесконечность вращения на одном месте есть только логическая ошибка»²².

Внешне герменевтический круг несколько напоминает диалектику части и целого, гегелевскую диалектику непосредственного и опосредствованного, исходного начала и результата, которые взаимно определяют друг друга. Процедура «понимания» носит круговой характер, подчиняясь герменевтическому правилу: «целое следует понимать, исходя из частного, а частное — исходя из целого»²³. Гадамер пишет: «Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое»²⁴. Но в том-то и дело, что в герменевтике по существу стирается содержательное различие между этими моментами. Как признает сам Гадамер, философская герменевтика, в отличие от гегелевской диалектической логики, не знает проблемы начала исследования («истолкования»), поскольку в герменевтическом смысле итог определяет начало, а начало, в свою очередь, определяет итог. Всякое начало интерпретации — уже итог, а всякий итог — начало.

²¹ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 179.

²² Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 92.

²³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 345.

²⁴ Там же.

Принципиально иначе обстоит дело у Гегеля, который полагает проблему начала исследования в контексте *противоречия* непосредственного и опосредованного и, в силу этого противоречия, выходит за пределы круга определений, «взаимного чередования моментов». Поэтому итог, конечный результат в гегелевской «Логике» — это уже не просто возвращение к исходному неопределенному бытию (совпадающему с ничто), но *обретение* подлинного, истинного бытия.

Круговое соотношение Гегель рассматривает как взаимодействие, как «взаимное чередование моментов», которое, тем не менее, еще не является понятием о предмете в подлинном смысле. Так, указывает Гегель, в исторических исследованиях возникает дилемма: определяют ли характер и нравы определенного народа его государственное устройство или же, наоборот, государственное устройство определяет нравы народа?

Понимание того, что обе эти стороны взаимно определяют друг друга, — важный результат познания, однако это такой способ рассмотрения, «в котором совершенно отсутствует понятие»²⁵. Констатация вполне справедливого факта, что нравы народа определяют государство, поскольку государство, в свою очередь, определяет нравы народа, все-таки не дает еще понимания ни государственного устройства, ни нравов народа. Чтобы понять предмет, необходимо понять моменты кругового соотношения через нечто «третье» — через генезис понятия как опосредованной системы теоретических определений, через развивающееся понятие, в котором исходный пункт и результат составляют опосредованное единство, сохраняя вместе с тем и свое принципиальное различие.

В герменевтике же это различие по существу игнорируется, вследствие чего «герменевтический круг» часто превращается в *риторическую фразу* (недаром Гадамер напоминает нам, что этот самый «круг» был характерен как раз для риторики), в словесную (языковую) «игру», от которой перейти к самой действительности, и тем более к истинному бытию, оказывается весьма проблематично. Вот здесь, на почве онтологизации (а точнее, фетишизации) языка и всевозможных «языковых игр» герменевтика и сходится со своим антиподом — логическим позитивизмом и так называемой «аналитической философией».

Понятно, что герменевтика и позитивизм находятся на разных полюсах философской мысли, подвергая друг друга ожесточенной критике, однако крайности, как известно, имеет тенденцию непосредственного схождения. По верному замечанию Ильенкова, дистанция между последователями Р. Карнапа и Л. Витгенштейна с их «языковыми играми», с одной стороны, и последователями М. Хайдеггера (прежде всего, конечно, в лице Г. Гадамера с его герменевтикой), с другой, «не так уж велика, как может показаться. И те и другие разрабатывают технику

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. I. С. 336.

работы со Словом на потребу “человека говорящего” (но уже, увы, не “мыслящего”)²⁶. С этим замечанием можно лишь согласиться.

«Мышление, — пишет Гадамер, — всегда движется в колее, пролагаемой языком. Языком заданы как возможности мышления, так и его границы»²⁷. Такое понимание соотношения мышления и языка (и шире — мышления и бытия) принципиально, в корне неприемлемо для Ильенкова. Мышление у него движется по «колее» самого бытия, которое и «задает» (а точнее, *открывает*) возможности мышлению. Возможности гораздо более богатые, нежели самые разнообразные «языковые игры».

Подлинная действительность — мир природы и мир человека в их целостности и конкретном единстве — гораздо богаче всяких редуций бытия к языку или хайдеггеровской «экзистенции». Действительный мир в его целостности, по словам Ильенкова, — это «совсем не то “бытие-алетейя”, о которой цветисто и вычурно декламируют Хайдеггер и Гадамер. Соответственно — и не та “диалектика”, которую они сумели извлечь из гегелевских текстов»²⁸. Конечно, речь не идет о том, что гегелевское понимание «истинного бытия» есть окончательное и единственно верное понимание, которое нельзя подвергать пересмотру и критическому анализу. Как раз наоборот, — надо. Но следует все же признать и то, что гегелевская трактовка идеи как истины бытия гораздо богаче и содержательнее, нежели интерпретация бытия как «экзистенции» или языка.

Хайдеггер и Гадамер — надо отдать им должное — действительно поставили важнейшие проблемы, особенно на фоне «забвения» истины в современной философии и «авангардном» (теперь уже постмодернистском) искусстве. Тем не менее тенденции, прослеживающиеся в логике их размышлений, нередко приводят к обратным, «негативным» результатам. Основной недостаток этих и подобных им концепций заключается прежде всего в *редукционизме*: так, у Гуссерля истинное бытие сводится к корреляту сознания, у «раннего» Хайдеггера — к «экзистенции» (а в итоге — к «ничто»), а у его последователя Гадамера — к языку. Однако, если мы вспомним гегелевскую формулу, истина есть все-таки *целое*, «тотальность. К такому *истинному целому* — в отличие от «мышления» современной эпохи, раздробленной на множество различных и зачастую «непонимающих» друг друга «парадигм», — и стремилась мысль Ильенкова.

²⁶ Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика / Искусство и коммунистический идеал. С. 105.

²⁷ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 23.

²⁸ Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика. С. 100.

ЕЛЕНА МАРЕЕВА

Ильенков и Поппер о своеобразии социальной науки

В наиболее развернутом виде критика позитивизма представлена в последней книге Э. В. Ильенкова¹. Речь в ней о противостоянии В. И. Ленина второму позитивизму. Современник Ильенкова постпозитивист К. Р. Поппер начинал с критики представителей третьего — логического — позитивизма. В статье «Разум или революция?» Поппер высказывает недоумение по поводу того, что Ю. Хабермас охарактеризовал его как позитивиста. Уже в «Логике научного исследования», подчеркивает Поппер, «я критиковал этот [Венский] позитивистский кружок с реалистической и антипозитивистской точек зрения»². В признании его позитивистом Поппер видит нелепый миф. Но почему Ильенков, как и Хабермас, был уверен в обратном? Чего не смог преодолеть в позитивизме сам Поппер?

В работе «Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность» Карл Поппер довольно остроумно замечает, что первым представителем позитивистской философии науки был епископ Беркли, нападавший на Ньютона за признание им в природе невидимых сущностей. Тем не менее, первым позитивистом принято считать не Беркли, а Конта, который повторил призыв Ньютона к ученым «бояться метафизики». Учение Конта — это развернутая программа изгнания «метафизики» из науки. Он же попытался заложить научный фундамент под наши знания об обществе, для чего и создал социологию.

¹ Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М.: Политиздат, 1980.

² Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 316.

Изгоняя из науки «метафизику», как показывает Ильенков, позитивисты по сути изгоняют из нее теоретическое мышление. В полемике с советским вариантом позитивизма, в лице И. С. Нарского и Д. И. Дубровского, он показывает, как из науки о мышлении устраняется категория идеального, посредством которой классическая философия выразила своеобразие человеческого отношения к миру. Экстраполируя методы естествознания в область социально-гуманитарного знания, позитивизм игнорирует своеобразие социального закона, а значит — отличие общества и культуры от природы. Но в чем, собственно, состоит это своеобразие?

Последний вопрос обрел свою особую остроту в свете основной дилеммы XX века: сциентизм — антисциентизм. То было время поляризации умонастроений научно-технической и гуманитарной интеллигенции. Выражением такой поляризации как раз и явилось противостояние, с одной стороны, позитивизма, а с другой — экзистенциализма, герменевтики, философии жизни. Если позитивизм транслирует методы естествознания в социально-гуманитарную область, то представители экзистенциализма, герменевтики и философии жизни постулируют специфику «вживания», «вчувствования», «понимания» культуры и духа — в противоположность рациональному объяснению в естествознании.

Здесь следует особо выделить принципиальную позицию Поппера, который объявил дилемму «объяснения» и «понимания» *ложной*. Искусственным, по его мнению, является и противопоставление методологии естествознания и социальных наук. Наука невозможна без *понимания* существа дела. А что есть объяснение, как не *уяснение*, а следовательно, *понимание* оснований происходящего?

О ложности указанной оппозиции говорит и Ильенков. Оба считают эту дилемму неслучайной, поскольку здесь действие родило противодействие. Антисциентизм стал реакцией на односторонность и грубость сциентизма, навязывающего повсюду нормы рассудочной логики и натуралистического подход.

Ильенков, как и Поппер, говорит о логике как методологической основе *любой* науки. Но под «логикой» они понимают разное, и в этом, по большому счету, просматривается разница между классической и неклассической философией. Поппер говорит об особом методе «объективного понимания, или ситуационной логике» (*objective understanding, or situational logic*) как методологии социального познания. У Ильенкова методологией социального познания является логика диалектическая. Вслед за Энгельсом Ильенков признает диалектику в природе, но диалектический метод демонстрирует полноту своих возможностей именно при анализе истории, жизни духа. Аналогичным образом, как будто бы, рассуждает и Поппер, у которого особую роль в осознании ситуационной логики как способа объяснения природы играет физика микромира. Квантовая теория, пишет он

в работе «Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность», позволила заменить понятие жесткой причинно-следственной связи на понятие *предрасположенности*, которую он трактует как свойство не объекта, а *ситуации в целом* плюс способа, каким изменяется эта ситуация.

В классической физике, как известно, мир предстал подобием механизма, в котором единственный вариант причинения — воздействие извне. Но в классической философии — в частности, у Спинозы — речь идет о *самопричинении* как высшей форме детерминизма. Вот в этом пункте Поппер расходится с Ильенковым как наследником философской классики. Теория предрасположенностей Поппера доказывает, что не только в квантовой физике, но и в химии, биологии — в мире в целом — законы действуют не по принципу внешней каузальной связи, а как результирующая внутреннего взаимодействия, в осмыслении которого решающую роль играет исчисление *вероятностей*. А поскольку в сознании Поппера детерминизм означает признание лишь внешних причинно-следственных связей, то в рамках своей теории предрасположенностей он формулирует позицию принципиального индетерминизма. Более того, согласно Попперу, наряду с признанием действия законов как тенденций, мы должны признать свободу воли применительно к природе в целом. Он уверен, что «*детерминизм попросту ошибочен*: все его традиционные аргументы увяли, индетерминизм и свобода воли стали частью физических и биологических наук»³.

В данном случае Поппер рассуждает так же, как и в случае с утверждением фальсификационизма. Если абсолютной истины нет, то истину можно ставить на одну доску с заблуждением, каковым она рано или поздно и сделается в ходе развития науки. Точно так же решается у него вопрос о детерминизме: если природные процессы не строго детерминированы извне, следовательно, они не детерминированы вовсе.

Здесь стоит напомнить, что такого рода способ рассуждения в марксизме характеризуется как *метафизический*. Не в смысле его отвлеченно-спекулятивного характера, а в смысле ограниченности и недиалектичности такого мышления. Ведь из того, что абсолютных истин нет, сторонник диалектической, не ситуационной, логики делает вывод об *относительной* истинности наших знаний. А из того, что детерминация извне характерна только для механических систем — вывод о *разных типах* детерминации.

Ситуационная логика, логика индетерминизма — это круглый квадрат. Признавать в развитии мира некую логику, не признавая в нем особого рода детерминации, по меньшей мере, нелогично. Однако Поппер не так прост. Местами он пишет о действии особых вероятностных

³ Там же. С. 187.

законов. А критикуя «социологию знания» К. Манхейма и М. Шелера, он утверждает, что познание приближает нас к более полной истине о мире⁴. Но эти метания только оттеняют принципиальную позицию. Точно так же ситуационная логика Поппера оттеняет своеобразие диалектической логики и, прежде всего, там, где идет речь о социальных науках.

Если традиционная версия позитивизма экстраполирует природную детерминацию на область истории и культуры, то «нетрадиционный» позитивизм Карла Поппера заключается в экстраполяции *индетерминизма* из области природы на культуру, и наоборот. Рассуждая об исторических процессах, Поппер откровенно игнорирует тему причинно-следственных связей. «Причинное объяснение» упадка Римской империи, заявляет он, было бы абсурдным⁵. То же самое касается исторического закона, который для Поппера, по сути, фикция. Не так у Ильенкова. Для него достоинство диалектической логики состоит в том, что она позволяет показать принципиальную разницу между *законом* природы и *законом* истории. Здесь-то и пролегает граница между историзмом и позитивизмом.

Характеризуя ситуацию выбора, возможную уже в живой природе, Поппер отмечает, что в ней «смешиваются» как *случайности*, так и *предпочтения* – предпочтения организмами некоторых возможностей, поскольку организмы ищут «лучший мир». Предпочитаемые возможности он называет «приманками». Самокритичность входит в мир с объективными продуктами жизни, такими, как паутина, птичьи гнезда и плотины бобров. Природа, согласно Попперу, уже чревата самокритичностью, свободой и творчеством. Способность природы образовывать новые качества (что в наши дни многозначительно именуют «эмерджентностью»), а следовательно, ее способность к эволюции, есть «космологическая» предпосылка и свободы, и творчества. Но коль скоро способность природы к эволюции – необходимое условие рождения человеческой свободы, является ли это условием достаточным?

Поппер явно гордится тем, что всегда боролся «против обезьянничанья» социальных наук, т.е. против заимствования ими методологии естествознания. При этом он не отказывается от «*объективной реконструкции ситуации*», в которой видит суть ситуационной логики. Это означает, что планы, желания, потребности людей тоже должны рассматриваться *объективно*. Все составляющие нашего опыта, включая желания и усилия, читаем мы у Поппера, могут вносить свой вклад в указанные выше *предрасположенности* – иногда больший, иногда меньший, в зависимости от конкретного случая⁶. В выявлении *объективного со-*

⁴ Там же. С. 319.

⁵ См. там же. С. 330

⁶ См. там же. С. 187.

держания мыслей, желаний и действий людей Поппер видит важный момент *объяснения* в области социальных наук. Именно это, а не «вживание» во внутренний мир исторических личностей, как предлагает, к примеру, британский историк Р.Дж. Коллингвуд, отличает социальную науку от естествознания. По Коллингвуду, историк способен *узнать*, что делал Цезарь и почему так поступал, если ему удастся «влезть в шкуру Цезаря», т.е. *понять его изнутри*. Но, возражает Поппер, при таком методе исследования мы вступаем на путь субъективизма, когда вместо *объективной реконструкции* получаем никак не проверяемые *субъективные интерпретации*⁷.

Поппер характеризует предрасположенность как вариант не простой, а *взвешенной* возможности, реализующей себя в качестве некой тенденции. Когда предрасположенность менее 1, отмечает Поппер, это свидетельствует о борьбе конкурирующих сил, действующих в разных направлениях. Когда же предрасположенность равна 1, перед нами ситуация, которая выглядит как действие некой определяющей силы, дающей результат. Но такого рода «каузация» — всего лишь особый случай предрасположенности, а не наоборот. Глядя на мир как на изменяющиеся предрасположенности, пишет Поппер, мы способны понять реальность в состоянии ее становления. Мир в теории предрасположенностей выглядит как процесс реализации имеющихся возможностей и разворачивания новых возможностей⁸. Заметим, что в диалектической логике указанный процесс, начиная с Гегеля, характеризовался как переход абстрактной возможности в конкретную и, далее, в действительность.

Понятие «предрасположенности» заменяет у Поппера классическое понятие закона. Он стремится доказать: то, о чем ранее говорилось как о «вечных сущностях», способно к *становлению*. И действительно, если законы механики признавались вечными, то в современной химии и биологии речь идет о трансформации закономерностей. Но своеобразии исторического закона заключается не только в этом. Дело в том, что в историческом процессе переходят друг в друга *противоположности* — субъективное и объективное, свобода и необходимость.

В докладе «Логика социальных наук»⁹ Поппер резко выступил против психологизации социального знания: задача социальной науки не в том, чтобы понять, как в субъективной деятельности людей *рождается* некое объективное содержание, а в том, чтобы *представить* субъективные цели в виде объективных социальных фактов. Науку психологию он считает производной от социологии, так как психологические явления могут быть *научно объяснены*, а не только описаны, лишь если они редуцированы к социальным фактам.

⁷ См. там же. С. 331.

⁸ См. там же. С. 188.

⁹ См: там же. С. 310–311.

Ильенков, как и Поппер, не приветствовал психологизацию социального знания. И для него естественной была ставка на объективный анализ, который можно проверить логически и практически. Мы не видим существенной разницы между их позициями там, где Поппер в интервью, озаглавленном «Историческое объяснение», настаивает: нельзя приступать к историческому объяснению, не осознавая *проблемы*. Исторические ситуации, подчеркивает Поппер, это проблемные ситуации. При этом мы должны различать *проблему историка*, которая состоит в объяснении определенных исторических событий, и *проблемы людей*, действующих на исторической сцене. Понять проблемы людей, пишет Поппер, означает действительно понять историческую ситуацию. А историк хорош в той мере, в какой он способен показать, почему перед теми, кто действовал в истории, стояли эти проблемы.

Иначе выглядит ситуация, когда Поппер указывает на следующий шаг в социально-историческом исследовании: от осознания проблемы к выдвижению гипотезы. Избегая разговора о причинно-следственных связях, он говорит здесь о *релевантности* аспектов рассматриваемой ситуации тому историческому событию, которое подлежит объяснению¹⁰. «Релевантность» по-русски означает «соответствие». Но в интервью рядом с термином «релевантность» стоит слово, переведенное как «ответственность». Выходит, что социальная ситуация может быть «ответственной» за произошедшее событие, *не причиняя и не порождая* его.

Чуть ниже Поппер уточняет, что объясняемое событие может *вытекать* из сложившейся ситуации. Однако все это всего лишь художественные образы, которые не разъясняют сути и не решают саму проблему: способно ли субъективное желание и действие человека стать обуславливающим, порождающим, определяющим началом в истории? Поппер даже не ставит вопроса о том, как *свободная* деятельность людей отливается в *объективные* закономерные формы. Целью социальной науки в данном случае является поиск релевантности, а *действия человека* изначально фигурируют в роли одного из элементов объективной ситуации.

Но то, что несущественно для ситуационной логики Поппера, есть реальность для логики диалектической. Диалектическая логика стремится понять, каким образом закон истории рождается из свободной деятельности людей. Как из свободы рождается необходимость? Причем в диалектике противоположности именно переходят друг в друга, а не внешне сочетаются, как это себе представляют недалекие социологи.

Принцип дополнительности — суррогат диалектического перехода — на каждом шагу встречается в научных исследованиях. Имен-

¹⁰ См. там же. С. 331.

но так, напрямую, сочетаются позитивная наука и религия у позднего О. Конта. Вместо диалектического снятия через опосредствование здесь перед нами прямое механическое соединение крайностей.

В свое время отец формальной логики Аристотель разрывался мыслью между крайностями эмпиризма и рационализма, не будучи в состоянии снять их в чем-то третьем. Но то было две с половиной тысячи лет назад. Что касается Поппера, то он в XX веке настаивает, что метод науки — дедуктивная логика. При этом лишая ее *определенности*, — что собственно и означает отрицаемый им «детерминизм». Дедукция становится у него методом реконструкции неопределенностей. Чего же больше в такой методе — рационализма или иррационализма?

Точно так же он рассуждает в случае с релевантностью ситуации и объясняемого события. С одной стороны, научное объяснение возможно лишь там, где объективное соотносится с объективным (а не субъективным!). Вот почему в ситуационной логике, предложенной Поппером, «психологические элементы» изначально заменяются «элементами ситуации». Понятно, что в таком случае личные убеждения и теории превращаются в безличную информацию, а устремления — в абстрактные мотивы. А с другой стороны, теория в роли информации и устремление как абстрактный мотив оказываются у Поппера «ответственными» за чудесным образом возникшее будущее. Ведь чудо — это как раз то, что не имеет посторонних причин.

Иначе выглядит методология социального анализа у Ильенкова, который по сути конкретизирует здесь известную мысль Маркса из «Святого семейства» о том, что люди одновременно являются актерами и авторами драмы под названием «история». Характеризуя в статье «О всеобщем» гегелевскую диалектику, Ильенков отмечает, что в ней нет места *переходу* или *превращению* единичного во всеобщее. «У Гегеля лишь “всеобщее” имеет привилегию “отчуждаться” в формах особенного и единичного, — пишет он, — а единичное всегда оказывается тут лишь продуктом, лишь частным, и потому бедным по составу “модусом” всеобщности»¹¹. Однако история экономических (рыночных) отношений, продолжает Ильенков, свидетельствует об обратном: «форма стоимости вообще» отнюдь не всегда была всеобщей формой организации производства. «Всеобщей формой она сделалась, а до поры до времени — и весьма долго — оставалась частным, частичным, от случая к случаю имевшим место, отношением между людьми и вещами в производстве»¹².

Указанный переход «единичного и случайного» во «всеобщее», подчеркивает Ильенков, отнюдь не редкость в истории, скорее даже правило. «В истории — и не только человечества с его культурой — всегда

¹¹ Ильенков Э. В. О всеобщем // Некоторые проблемы диалектики. Выпуск VII. М.: Наука, 1973. С. 37.

¹² Там же.

происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале-то возникает именно как единичное исключение “из правила”, как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путем вряд ли и может возникнуть хоть что-либо новое, история имела бы весьма мистический вид, если бы все новое в ней возникало разом, сразу, как “общее” для всех без исключения, как внезапно воплощающаяся “идея”»¹³.

Диалектическая логика у Ильенкова, в противоположность ситуационной логике Поппера, есть прежде всего диалектика *порождения* всеобщих социальных форм и закономерностей. И рождаются они не иначе, как из случайного и единичного. Именно так возникает новое в истории. Однако новое новому рознь. Ильенков, вслед за Гегелем и Марксом, отличает исторический факт, чреватый всеобщим, от сугубо случайного факта. «Для научного понимания действительности важно не просто единичное как таковое, как нечто абсолютно неповторимое, однократное, то, что Гегель называл “дурной единичностью” (скажем, цена отдельного товара на рынке для политической экономии или цвет волос государственного деятеля для политики), а только такое единичное, в котором выражаются строение и развитие определенной конкретной действительности»¹⁴. Только такого рода единичное способно развиваться в свой собственный общий тип. Такое чреватое всеобщим единичное именуется в диалектике «особенным».

В истории «особенным» являются в первую очередь реальные люди с их поступками, мыслями, желаниями. Здесь перед нами то субъективное начало истории, без которого, в соответствии с диалектической логикой, невозможно саморазвитие и саморазличение тотальности. «Без раскрытия единичного, — пишет Ильенков, — всеобщность остается пустой абстракцией. Поэтому в непосредственной практике, например в политике, педагогике, медицине и т.д., а также в искусстве, важен учет неповторимой индивидуальности факта, человека, материала и т.д.»¹⁵.

В материалистической диалектике такое единичное и субъективное начало не только *предпосылка*, но и *продукт* процессов, протекающих по всеобщим закономерностям. В развивающейся действительности постоянно осуществляется переход единичного во всеобщее и обратно. Действие всеобщей закономерности, читаем мы у Ильенкова, выражается через единичное, а всякая новая всеобщая форма (закономерность) всегда вначале выступает в виде единичного исключения из всеобщего правила, будь то рождение нового биологического ви-

¹³ Там же. С. 38.

¹⁴ Ильенков Э. В. Единичное // Философская энциклопедия, в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т.2. С. 103.

¹⁵ Там же.

да, новой формы общественных отношений или чего угодно иного. Никакая реальная система явлений не может развиваться, не выделяя из своего состава новых и новых единичных формообразований, которые вносят в нее новые различия, изменяющие ее общий облик. Единичное, таким образом, реализует многообразие в единстве и является необходимой формой развития действительности. «При этом сохраняются и воспроизводятся развитием, получая всеобщее значение, лишь такие единичные “исключения”, которые соответствуют общей тенденции развития, требованиям, заложенным во всей совокупности условий, и реализуют эти требования своей особенностью, своим отличием от других единичных. Через единичные, случайные отклонения, прокладывает себе дорогу общая необходимость, закономерность»¹⁶.

Однако вернемся к Попперу, который в докладе «Логика социальных наук» приводит пример с Карлом Великим: знание о нем было бы более полным, найди мы, к примеру, «письмо, которое покажет, что в распоряжении Карла Великого было не то знание, которое мы предполагали в нашем анализе»¹⁷. Пример этот толкуется Поппером в пользу того, что весомыми в социальном анализе могут быть только результативные действия и ясные, конкретные планы и сообщения, каким и является указанное письмо. Меж тем в реальной истории решающим зачастую оказывается как раз отсутствие действий. Вспомним знаменитое пушкинское «Народ безмолвствует». И для сегодняшней России деморализация большинства — один из факторов, *определяющих* способ жизни. Значит, не только действие, но и бездействие, не только страсть, но и апатия может стать особым фактом истории, конституирующим всеобщее, новый тип социальной необходимости.

На деле все обстоит сложнее, чем в попперовском примере с письмом Карла Великого. Именно в форме особого факта истории, особенного события и исторической личности, согласно Ильенкову, рождается историческая закономерность. Конкретный процесс сцепления такого рода обстоятельств и должен реконструировать представитель социальной науки.

Разговор о своеобразии социального познания требует отметить еще одну сторону дела, которой касается Карл Поппер. Характеризуя цель действий в социальной науке, он говорит не только о *реконструкции*, но и об *интерпретации*. Почти за каждым термином в науке стоит своя проблема. В данном случае проблема интерпретации выдвигает на первый план роль ученого как «посредника» между прошлым и настоящим, изучаемой ситуацией и текстом. Объективна или субъективна интерпретация событий ученым? И сколько может быть верных интерпретаций? Относительно чего они верны?

¹⁶ Там же.

¹⁷ Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. С. 312.

Первыми стали обсуждать эту проблему, как известно, представители герменевтики, начиная уже с Ф. Шлейермахера. И Поппер также затрагивает ее в уже упомянутом интервью «Историческое объяснение», когда говорит, что мы даем интерпретацию истории, исходя из собственного опыта. Понятно, что с природой так поступать нельзя. «Таким образом, у историка, — отмечает Поппер, — есть опыт прошлого, возможность его обсуждения и, наконец, опыт его собственного времени. Этот последний открывает ему новые возможности относительно прошлого и позволяет пересмотреть отношение к нему. Так что каждое поколение оказывается в некотором смысле в лучшем положении с точки зрения понимания прошлого или, во всяком случае, в другой ситуации. Вместе с тем каждое поколение интересуется другими проблемами и другие аспекты проблем»¹⁸.

Из этого следует, что проблема интерпретации наиболее актуальна для социальных наук и области гуманитарного знания — литературоведения, искусствоведения и пр. Но это не значит, что все интерпретации заведомо субъективны. Проблема *объективности* различных интерпретаций, которой тоже касается Поппер, получает наиболее ясный вид там, где мы видим в истории борьбу различных социальных сил. Дал ли, к примеру, Лев Толстой объективную картину российской жизни? Если да, то насколько полна эта картина? И может, правда переходит в истину тогда, когда мы совмещаем различные правдивые интерпретации жизни, и даже прошлое в свете исторических изменений при этом поворачивается к нам другой стороной?

Ильенков в своих работах по эстетике не раз повторял слова Маркса о том, что «Человеческая комедия» Бальзака дает для понимания буржуазного общества значительно больше, чем все труды экономистов. Такое возможно, поскольку искусство способно представить в форме художественного образа ту же самую сущность мира более зримо и впечатляюще, чем положения научной теории.

Единым корнем научного и художественного творчества Ильенков, вслед за представителями немецкой классики, называет способность воображения. Анализ этого единства посвящены его работы по эстетике, где, помимо прочего, речь идет о феномене «художественной правды», без которого невозможно искусство¹⁹. Искусство имеет свои законы, определяющиеся уже не содержанием, а художественной формой. Древняя фреска, условным образом изображающая Богородицу, тоже правдива, если исходить из «законов красоты». И эти законы тоже объективны, хотя и отличаются от законов природы...

Всех этих аспектов нет в рассуждениях об интерпретации у Поппера, который не раз повторяет, что «с исторической точки зрения инте-

¹⁸ Там же. С. 334.

¹⁹ См.: Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 224–276.

ресны те интерпретации, которые побуждают нас ставить интересные исторические проблемы»²⁰. В выборе проблемы историком, утверждает он, может проявляться искра гения. И здесь в очередной раз сказывается непоследовательность позиции Поппера. Если для нас важна *объективность* интерпретации истории, то к чему стремиться быть интересным и оригинальным? Не помешает ли такое новаторство достичь искомой *релевантности*?

Другой пример противоречивости взглядов Поппера дает нам прославившая его в широких кругах критика марксизма и коммунизма. В приведенном интервью Поппер осознанно настаивает на связи ситуационной логики с *конкретностью* исторического анализа. И тут же приводит в пример собственные внеисторические параллели между Марксом и Платоном. Каждое поколение, отмечает он, в некотором смысле имеет не только право, но и обязанность переписывать историю. Так усиление нацистской Германии вызвало у Поппера интерес к тем аспектам философии Платона, которые прежде его не интересовали и в настоящее время не так уже интересуют²¹. При этом оценка Поппером Платона и Маркса в книге «Открытое общество и его враги» очень далека от конкретных проблем, которые решались их учениями.

В ситуации Платона речь шла о противоядии против разъедающего афинскую демократию своекорыстия и некомпетентности. Он нашел его в образе «философа на троне», которому воспрещается иметь собственность, жену и детей, чтобы не стать своекорыстным. В ситуации Маркса речь уже идет о путях формального и реального обобществления труда и собственности в индустриальном обществе, о способах разрешения противоречия между трудом и капиталом. Проблемы здесь, как мы видим, разные. Согласно Попперу, эти учения объединяет ставка на насилие в интересах государства. Тогда с тем же успехом в данный ряд можно было бы поставить британского министра обороны...

Таким образом, Поппер изгоняет из социальной науки не только психологизм, но и конкретный историзм, и детерминизм (пусть он и далек от юмовского отрицания причинности, из которого по сути вырос позитивизм), и прежде всего — идеальное. На этом последнем моменте стоит остановиться чуть подробнее.

В своем интервью Поппер приводит такой ответ на вопрос о причине смерти Карла I: он умер, потому что ему отрубили голову. И продолжает: «В мире, в котором люди имели бы обыкновение время от времени отрубать себе голову, чтобы освежиться и отрастить новую, — в таком мире подобное объяснение было бы столь же неудовлетворительным, как в нашем мире объяснение “он умер, потому что постриг волосы”»²².

²⁰ Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. С. 335.

²¹ Там же. С. 334.

²² Там же. С. 330.

Так почему же Карлу отрубили голову? Ведь на его шею упал не камень с крыши, а топор палача. Еще одно остроумное высказывание на ту же тему: есть разница между Цезарем, переходящим Рубикон, и делающим то же самое стадом коров. Что общего в этих двух примерах? В обоих случаях *материальное действие* человека, будь то великий Цезарь или простой палач, имеет еще и социально-политический, а шире — *идеальный, смысл*, которым собственно и интересуется социальная наука, в отличие от науки естественной. Но все это оказывается за кадром социального познания у Поппера. Цель приведенного им остроумного примера лишь одна — показать, что детерминизм непродуктивен. Карла убил не топор, а сочетание элементов в некоторой «ситуации». И такая трактовка воспринимается самим Поппером как торжество индетерминизма.

В этом случае, как и во многих других, Поппер остроумием компенсирует отсутствие серьезного решения проблемы, которая со времен античности составляла сердцевину философии. Анализ проблемы идеального как раз и составляет главную заслугу Ильенкова. Поппер, безусловно, более известен, чем Ильенков. Но ближе ли он к истине? Впрочем, с точки зрения постпозитивиста Поппера, как и критикуемого им позитивизма, абсолютной истины нет и не может быть. А значит сам вопрос этот для позитивистски мыслящих людей становится бессмысленным.

АНДРЕЙ МАЙДАНСКИЙ

Как разлагалась мысль

«Начнем с конца», как советовал Маркс, повествуя о «разложении рикардианской школы». Только наша повесть — о разложении школы ильенковской, она же и есть школа самого Маркса, марксизм в собственном соку.

Рикардианской школе наступил конец, когда было утрачено *понятие труда* как субстанции стоимости. Некоторые ученики Ильенкова пошли дальше: заодно с понятием труда утерjali понятия *мышления и идеального*.

Недавно в руки мне попал совсем свежий том работ об Ильенкове и материалов из архива философа. В этой книге один почтенный профессор, ученик Ильенкова, решил «в контексте мировой философии» воскресить наш с ним давний спор о понятии «мыслящего тела» (так в «Диалектической логике» Ильенков истолковал Спинозовскую «мыслящую вещь», *res cogitans*). Из природной деликатности или же по иным причинам автор не пожелал упомянуть мое имя — «назовем его историком», предложил он. Что ж, в порядке ответной любезности назовем автора «герменевтиком», имея в виду его любимый девиз: «видеть сквозь тексты». Под этим флагом всё ему лично непонятное и кажущееся ошибочным герменевтик толкует в иносказательном смысле, или просто игнорирует — как «сухую шкурку мысли», или же списывает на «муки слова» и «шрамы языка, полученные в борьбе с мыслью» (эти герменевтики знают толк в тропах).

К примеру, слова «труд создал человека» герменевтик воспрещает читать буквально. Аксиома материалистического понимания истории, оказывается, не что иное как аллегория. Не труд — субстанция-субъект всемирной истории, но «живое тело», умеющее трудиться. Оно же, это живое тело, есть и субъект мышления. Истинными субъектами всего и вся у нашего герменевтического материалиста бывают одни лишь тела, «сóмы». Все прочее — труд, душа, идеальное, — является «лишь свойством, предикатом, атрибутом тела».

Последняя фраза сказана о *мышлении* и принадлежит ильенковскому «Спинозе»¹, в котором герменевтику нравится видеть альтер эго Ильенкова. Хотя Ильенков-то, в самом конце очерка, своего Спинозу счел нужным *от имени Маркса* исправить: «Труд — процесс изменения природы действием общественного человека — и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”»².

Истинный субъект мышления — труд. И субъект процесса труда отнюдь не «живое тело», у Ильенкова это — «общественный человек». То есть человек, понятый как «ансамбль общественных отношений», трудящийся *посредством* тела и, наравне с телом, души. На мои письменные просьбы разъяснить смысл той марксистской поправки к Спинозе герменевтик отвечал, по примеру Будды, «благородным молчанием». Да и что тут скажешь? Если вместе с Ильенковым признать *труд* субъектом мышления, то что останется от «мыслящего тела»? Словесная «шкурка», и только.

Рикардианец Мак-Куллох избавился от противоречий трудовой теории стоимости, распространив понятие труда на действия животных и сил природы. Маркс видит в этом «вульгаризацию теории Рикардо и самый жалкий образчик ее разложения». Знал бы он, что сто лет спустя *его собственные* последователи, марксисты, распространят на действия животных и сил природы понятия мышления и идеального...

У ильенковцев нашелся свой Мак-Куллох³. «Идеальность», которую Ильенков считал «своеобразной печатью, наложенной на вещество природы *общественно-человеческой* жизнедеятельностью»⁴, его ученик толкует как синоним целесообразности вообще, присущей буквально всякому *природному* веществу. Диалектика идеального разлагается герменевтиком в «онтологию», цветисто повествующую, как все на свете, живые и неживые, тела — кристалл в растворе и зеленый росток, Гамлет и камчатский лосось, мокрый младенец и Дон Кихот — в едином порыве следуют «закону невероятности»⁵.

Ровно то же самое проделал Мак-Куллох с рикардианским понятием труда: распространил его на любые *природные* процессы, «вызывающие какой-нибудь желаемый результат» — целесообразные. Такая вот телеология. А, как уверяет профессор-ильенковец, «телеологический способ рассуждения — штука серьезная»⁶. Не так плосок Вольф, как его малюют.

¹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. С. 23.

² Там же. С. 54.

³ Оговорюсь, что параллель эта справедлива лишь в отношении его позднего, «герменевтического» периода творчества. В молодости, ровно 40 лет тому назад, этот человек написал одну из лучших в двадцатом столетии книг по логике.

⁴ Диалектика идеального // Наст. изд. С. 41. Курсив мой. — А. М.

⁵ «Онтология» идеального // Ильенковские чтения 2006. Киев: НАУ, 2006. С. 28–34.

⁶ Там же. С. 30. Далее по тексту: «А так ли уж это глупо — та самая плоская вольфовская телеология? Ведь кошки без мыши нет, как и мыши без кошки, что поделаешь — пищевая цепочка!».

Две разные сущности представляются, воплощаются одна в другой — это и есть «то самое, что Ильенков называл идеальным», — разъясняет нам герменевтик. Тут он, взирая по привычке «сквозь текст», проглядел самую суть: идеальным является, по Ильенкову, только то «представление», которое совершается в природных вещах посредством *человеческой деятельности*.

«Идеальное есть поэтому не что иное, как форма вещи, но вне вещи, а именно в человеке, в форме его активной деятельности существующая, *общественно-определенная форма активности человеческого существа*», — не жалея красок писал Ильенков⁷.

Загадочным образом эта ключевая дефиниция идеального исчезла, испарилась из второго, посмертного издания «Диалектической логики». А к печати книгу готовил не кто иной, как наш герменевтик. В подобных случаях юристы рефлекторно спрашивают: кому выгодно? Так вот, похоже, что та пропажа текста вышла на руку любителям искать идеальное у лососей и мокрых младенцев...

Упаси нас Субстанция видеть в этой лакуне чью-то злую «телеологию». Из второго издания было выброшено великое множество ильенковских строк, не говоря уже о подлоге категорий (больше всех пострадало «тождество») и тотальной стилистической правке. Могла дефиниция идеального выпасть из верстки нечаянно, пропасть без вести — по «закону невероятности». Зато уцелела примыкающая к ней фраза Ильенкова:

«В природе самой по себе... идеального нет».

Странно только, что онтолог, *утверждая ровно обратное*: да есть же, есть идеальное в природе! — клянется именем Ильенкова в каждой пятой строке. Русским языком Учитель ему внушал: «“Идеальное” существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого “идеального” нет»⁸. Так нет, ему милее сумчатые белки с Зеленого континента (в примерах идеальностей онтолог, как атом, неисчерпаем). И все бы ничего — зверек и впрямь мил, — но сей «природный идеалист» мнит себя наследником заветных дум Ильенкова и охранителем их от зловерных посягательств «историка».

По одному, пусть и влиятельному, мак-куллоху нельзя умозаключать о разложении целой школы, — возразит рассудительный читатель. Само собой. Посильный вклад в это дело внесли и гости школы — «натурэстетики» лифшицеанцы, и один непримиримый критик культурно-исторической теории мышления — назовем его «зоопсихологом». В его диссертации «мышление» сперва редуцируется к «психике»⁹, после че-

⁷ Диалектическая логика. С. 189.

⁸ Диалектика идеального // Наст. изд. С. 61.

⁹ Там прямо так и пишется, не раз и не два: «мышление (психика)». Причем пишется это как бы от имени Л. С. Выготского, которому подобное тождество и в страшном сне не снилось.

го разговор плавно перетекает на «мыслящее тело животного». Мы же не картезианцы какие-нибудь, чтобы тварей живых считать бездушными машинами, «стимул-реактивными марионетками». Ну а раз имеется в живом теле душа, психика, смело пишем в скобках: «мышление». Вот и «мыслящее тело» образовалось. На очереди истории о мыслящем дятле и лисьих «знаниях» заячьих «хитростей»...

Поместив те «знания» и «хитрости» в кавычки, зоопсихолог проявил несвойственную ему, вообще-то, теоретическую робость. Мышление он без всяких кавычек дятлам пожаловал. Мыслит себе дятел, мыслит, а знать ничего не знает. Разве что в кавычках. Настоящие знания к нему нейдут, как ни долби по дереву «мыслящим телом».

И эти зоопсихологические открытия тоже освящаются именем Ильенкова, хотя тот черным по белому писал, что *мышление впервые рождается в процессе труда*, в работе человеческих рук. Где нет труда, там нет и быть не может мышления. Мышление — это *форма труда*, его идеальный момент.

«Мысль и мышление рождаются с необходимостью (а не по чуду) только на основе труда, в ходе предметной деятельности, преобразующей всю природу, включая сюда и природу того тела, в котором в конце концов просыпается мышление»¹⁰.

Никакая мысль в животном, не тронутым трудом теле не рождается и не просыпается. «Основой», субстанцией мышления является труд!

Ну а сам труд есть *общественное отношение* человека к природе и к самому себе. Потому и мысль вся насквозь общественна. «Способность использовать свой мозг для мышления, — так же, как и руки для труда, как язык для говорения, — это от начала до конца, на все сто процентов, *общественный продукт*, деятельная функция *общественного* человека... Сам *мыслящий* индивидуум — только орган этой системы [общественных отношений]»¹¹.

Эти слова, казалось бы, начисто исключают редукцию мышления к психике животных. Но разве словами смутишь умельцев «видеть сквозь тексты»?.. Тень Мак-Куллоха бродит по классам ильенковской школы. Коль скоро «идеальное» движет лососем, кто вправе отказать в «мышлении» дятлам? Писания шотландца о «труде» домашних животных в этом свете выглядят старомодной банальностью. Рядом с мыслителем дятлом жалок трудяга вол.

Известным оправданием для «природных идеалистов» может служить то обстоятельство, что Ильенков собственноручно нарисовал им вождя — «Спинозу» из очерка 2. Дело не в том, что для Спинозы абсолютно неприемлемо понимание мышления, высказанное от его имени

¹⁰ Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968. С. 238–239.

¹¹ Арсеньев А. С., Ильенков Э. В., Давыдов В. В. Машина и человек, кибернетика и философия // Ленинская теория отражения и современная наука. Москва: Наука, 1966. С. 267.

Ильенковым. Такие ошибки не редкость. Но и для самого Ильенкова неприемлемо понимание мышления как «лишь свойства, предиката, атрибута тела», «лишь способа существования тел»¹². Ильенков всегда считал мышление способом существования «ансамбля общественных отношений», который *идеально представлен* в том или ином органическом теле.

Вообще, для «умного материалиста»¹³ мышление есть способ существования *не тел, а материи*. Само тело — лишь один из способов (по-латынски, «модусов») существования материи. А мысль — иной, *бестелесный, идеальный* «модус» ее бытия. Для материалиста же «неумного», эмпирика à la Гоббс или Гассенди, «материя» — эквивалент «тела», эти два слова просто синонимы.

Согласно Спинозе, «мыслить» значит «создавать идеи» (*ideas formare*). Так может ли модус протяжения, тело, создавать модусы мышления, идеи? Нет и еще раз нет! «Из телесных движений» (*a motibus corporeis*), пишет Спиноза, возникают лишь *телесные образы* (*imagines corporeae*) — не идеи! Идеи суть модусы мышления, а образы же — модусы протяжения, посему между ними «следует делать тщательное различие»¹⁴.

Рассуждения ильенковской псевдо-Спинозы о том, как движущееся по чужому контуру тело «создает адекватную идею», покоятся на смешении идей с «телесными образами», то есть идеального — с материальным. Смешении, против которого настоятельно предостерегает «Этика» и с которым так страстно бился сам Ильенков в «Диалектике идеального».

Вслед за ясным различием материального и идеального — образа и идеи — тотчас исчезает принципиальная разница между действиями человека и животного, между «вещью мыслящей» и «глупейшим ослом». Ильенков сделал очень логичный для своего «Спинозы» вывод: «Действия животных, особенно высших, также подходят, хотя и *в ограниченной степени*, под спинозовское определение мышления»¹⁵. Тела животных тоже немножко «мыслящие», просто *степень* мышления тут «ограничена» — животные мысли помельче человеческих.

Ровно то же самое писал о праве животного на мысль Гассенди: «Да, бесспорно, они [животные] лишены человеческого разума, но они разумны по-своему... Разница между нами и ими в этом отношении, по видимому, лишь *чисто количественная*»¹⁶. В оригинале сказано: различие *secundum magis et minus* — в большей и меньшей степени.

У «фактического» Спинозы вульгарной редукции понятия мышления нет и в помине. Напротив, он старательнейшим образом разли-

¹² Диалектическая логика. С. 23.

¹³ Так по примеру Ленина любят сами себя величать марксисты.

¹⁴ Спиноза Б. Избранные произведения, 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 448.

¹⁵ Диалектическая логика. С. 34–35. Курсив мой. — А. М.

¹⁶ См. в кн.: Декарт Р. Сочинения. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 211. Курсив мой. — А. М.

чает действия мыслящей вещи от действий животного, приобретение идей — от образного восприятия «контуров». С этой целью Спиноза и обращается к примеру Буридана, соглашаясь со старым схоластиком: в случае равнодействия внешних причин осел неминуемо гибнет. Человека же «следовало бы счесть не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов», погибни он в подобной ситуации.

Мышление схватывает *причины* вещей. Душа животного обитает в мире пространственных контуров, а вещь мыслящая действует в мире причин и следствий. Лишь этот последний мир для Спинозы реален. Пространственные же контуры суть лишь *воображаемые формы* реальности, своего рода «объективная видимость» модусов протяженной природы, тел. «У природы нет контура, но есть у воображения» (Уильям Блэйк)¹⁷.

Так, образ круга имеется в душе и математика, и осл, поскольку тот и другой умеют двигать свои тела по круглым контурам внешних тел. А вот о «действующей причине» (*causa efficiens*) круга — о способе его построения — осел не имеет понятия. Разница между математиком и ослом тут самая кардинальная, качественная, а не «чисто количественная», не в степени. Душа ослы воспринимает лишь *контур*, или «телесный образ», круга, а душа математика (если он не осел) образует *идею* круга — знает, как его построить.

Ильенков обратил внимание на пример с определением круга у Спинозы, дав ему абсолютно верное толкование. Он и сам понимал идеи, мысли как *способы действия*, как схемы создания и преобразования вещей. И, будучи марксистом, конкретизировал это действие как *человеческий труд*. Мышление как таковое есть труд, а высшая форма мышления, наука, по Марксу, — «всеобщий труд». Это даже для человека нелегкий труд — мыслить...

Идея труда как субстанции-субъекта мышления позволила Ильенкову продвинуться гораздо дальше Спинозы в части понимания реальных условий возникновения мыслящей души — *личности*. Тут Ильенков намного Спинозу превзошел. Не опроверг, а именно превзошел: ушел в том же самом направлении далеко вперед.

Что же такое эта «человеческая личность, по старинке называемая иногда “душой”»¹⁸, а у Спинозы именуемая «мыслящей вещью»? Неужто это *тело*, способное двигаться по любому внешнему контуру? Нет, отвечает Ильенков, «внутри тела отдельного индивида реально существует не личность, а лишь ее односторонняя (“абстрактная”) проекция на экран биологии»¹⁹. Личность — это «ансамбль отношений», лишь

¹⁷ «Nature has no outline but imagination has» (William Blake, английский поэт-романтик).

¹⁸ Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М.: Политиздат, 1983. С. 322.

¹⁹ Там же. С. 330.

воплощенный, представленный в некоем теле, причем отнюдь не только в живом теле человека, но также и в его «неорганическом теле», как-вым для человека является «вся природа» (Маркс).

Личность есть, по определению Ильенкова, «совокупность отношений человека к самому себе как к некоему “другому”... Поэтому “телом” ее является не отдельное тело особи вида “*homo sapiens*”, а по меньшей мере два таких тела — “Я” и “ТЫ”, объединенных как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями»²⁰.

У личности, оказывается, *по меньшей мере два тела*. Причем личность (мыслящая душа) не является «свойством, предикатом, атрибутом» ни одного из этих тел. «Как таковая же она не внутри единичного тела, а как раз вне его, в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их “как бы в одно тело”, управляемое “как бы одной душой”»²¹.

Этот оборот: «как бы одна душа и одно тело» (*una quasi mens, unumque corpus*), — прямым от Спинозы²². И само это понимание души человека (= личности) у Ильенкова конгениально Спинозе. *Неподдельно*му Спинозе, а не его однофамильцу-материалисту со страниц «Диалектической логики», сподвижнику Гоббса и Гассенди...

Органическое тело человека не субъект мышления, но его *объект и инструмент*: личность, пишет Ильенков, «осуществляется в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие»²³. Мое тело — лишь скрипка, на которой дает концерт «ансамбль общественных отношений». Без этой скрипки не было бы ни концерта, ни самого «ансамбля», и все же она инструмент, не более.

Мыслящая душа, личность — феномен *чисто идеальный*. Категория идеального задает у Ильенкова водораздел между человеческой личностью и немыслящей душой, психикой животного: «В *грамотно понимаемую* категорию “идеального” входят именно те, и только те, формы отражения, которые специфически отличают человека и совершенно несвойственны и неведомы *никакому животному*, даже и обладающему весьма высокоразвитой высшей нервной деятельностью и психикой»²⁴.

Как видим, Ильенков считает *безграмотными* разговоры о идеальном в мире животных, сколь угодно высокоразвитых. Вряд ли он мог себе представить, что тридцать лет спустя его преданный ученик запи-

²⁰ Там же. С. 329.

²¹ Там же. С. 330.

²² Спиноза Б. Этика / Избранные произведения. Т. 1. С. 538.

²³ С чего начинается личность. С. 328.

²⁴ Диалектика идеального // Наст. изд. С. 20. Курсив мой. — А. М.

шет в категорию идеального образ жизни лосося и кристаллическую решетку.

Что до мышления, то оно *всё целиком* «входит в категорию идеального». Мысль идеальна с головы до пят. Так спрашивается, «грамотно» ли псевдо-спинозовское определение мышления, под которое «подходят, хотя и в ограниченной степени», *действия животных*? Ответ очевиден. Ни в теле, ни в душе животного никакого мышления, и вообще чего-либо идеального, нет и не может быть. Ну а если у тебя в диссертации дятел мыслит, значит ты сам, как ученый, от дятла отличаешься «чисто количественно», лишь в некоторой (ученой) «степени».

Работы Ильенкова о личности и о диалектике идеального не оставляют камня на камне от химеры «мыслящего тела». Зато с «фактическим» Спинозой эти работы отлично гармонируют. Спинозовская дистинкция идей и «телесных образов» по существу тождественна с проводимым у Ильенкова различием между объективными идеальными формами и «субъективными образами» души.

Но вот спинозовское определение души, как «идеи тела», требует серьезной конкретизации. Если чувствующая душа (психика вообще) есть идея индивидуальной *органики* живого существа, то мыслящий дух — это сверх того еще и идея *неорганического* тела. В этом вселенском теле культуры кроются такие влечения, «аппетиты», которые не имеют ничего общего с физиологическими потребностями.

Человек мыслит лишь в той мере, в какой его действиями движут не инстинкты его органического тела, а потребность *общественная*, так сказать, *appetitus socialis*. Мышление — и вообще, идеальное — начинается там, где на место животных инстинктов встают сформированные трудом, рукотворные интересы *рода человеческого*, общества.

Эту подсказанную Марксом истину Выготский и Ильенков развили в полноценную «культурно-историческую» теорию. Тут обнаружилась реальная точка роста спинозовского учения о душе. Мало понять душу вообще как «идею тела», необходимо к этому прибавить, что у человеческой личности помимо ее органического тела имеется еще одно — искусственное, «неорганическое» тело, создаваемое трудом. Как раз это второе тело и является объектом идеи, образующей *мыслящий дух* человека, его *intellectus*. Ровно в той мере, в какой труд, эта деятельная субстанция человеческого мышления, увеличивает массив и кондиции неорганического тела человека, возрастает и его «интеллектуальное могущество или свобода»²⁵. Разум и свобода не дарованы матерью-природой ни лосою, ни дятлу, ни самому человеку. Они по капле, по крохе добываются у природы *трудом* на протяжении всей истории человечества.

Усовершенствовать учение Спинозы о мышлении можно и нужно. Так, как это делал Выготский, потом Ильенков. Однако это не отменя-

²⁵ Из заглавия финальной части «Этики»: «De potentia intellectus seu de libertate humana».

ет необходимости читать Спинозу *буквально*, с предельным вниманием и уважением к «фактическим» его словам. Увы, последнее Ильенкову удавалось далеко не всегда. Герменевтики же выдали сказанное им о Спинозе за собственные взгляды Ильенкова, игнорируя его — марксистскую — оговорку относительно истинного субъекта мышления, и его теорию идеального, и «ансамблевое» понятие личности, как Луна далекое от «мыслящего тела». Очевидно, «фактический» Ильенков герменевтикам тоже не указ. В стремлении к *буквальному* прочтению текстов им призрак «позитивизма» мерещится. Плохому герменевтику *буквы* мешают...

Школа Ильенкова разлагается. Ее «соматическое» крыло сплотилось и дружно вещает от имени Ильенкова «истины», которые Эвальд Васильевич открытым текстом отвергал и полагал безграмотными. Хорошо, что у мыслящих телом мак-куллохов нет больше возможности кромсать его книги, но сообщая им вполне по силам похоронить *школу* Ильенкова, вписав ее в свой «герменевтический круг».

Сведения об авторах

Jones, Peter E. – PhD., Principal Lecturer and Subject Group Leader in Communication Studies, Sheffield Hallam University, United Kingdom

Oittinen, Vesa – PhD., Professor, Aleksanteri Institute, University of Helsinki, Finland

Майданский, Андрей – д-р фил. наук, профессор, Институт управления и экономики, Таганрог

Мареев, Сергей – д-р фил. наук, профессор, Современная гуманитарная Академия, Москва

Мареева, Елена – д-р фил. наук, профессор, Международная высшая школа бизнеса, Москва

Павлов, Павел – канд. фил. наук, доцент, кафедра социологии и психологии Южно-Российского государственного технического университета, Ростов-на-Дону

Раскин, Илья – журналист, Москва

Сурмава, Александр – канд. психол. наук, доцент, Институт психологии РГГУ, Москва